汉译世界学术名著丛书

人类理解论

上 册

〔英〕洛 克著

VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM

汉译世界学术名著丛书

0035310

人类理解论

下 册

〔英〕洛 克著

2 021 7641 1

汉译世界学术名著丛书

人类理解论

上册

〔英〕洛克著

关文运译

商务印书馆

1983年·北京

汉译世界学术名著丛书

人类理解论

下册

〔英〕洛　克著

关文运译

商务印书馆

1983年·北京

汉译世界学术名著丛书

人 类 理 解 论

（全 两 册）

〔英〕洛克著　关文运译

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街 36 号）

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：2017・27

1959 年 2 月第 1 版　　开本 850×1168 1/32

1983 年 5 月北京第 4 次印刷　　字数 620 千

印数 14,800 册　　印张 23 5/16 插页 8

（60克纸本）定价：2.75 元

洛克和他的“人类理解論”簡介

約翰·洛克(1632—1704)是1688年英国“光荣革命”或“不流血革命”、即封建貴族阶級和新兴資产阶級妥协的思想代表和产兒。这在他的哲学观点和政治思想上都有所反映。

从哲学的繼承性上看来，洛克是培根和霍布士路綫，即知識起源于感覚、經驗——而不是来自什么“天賦”——的唯物主义認識論的繼承者和进一步發展了感覚主义的一个典型的英国經驗主义者。他为自己提出的中心問題是：“我的目的在于研究人类知識的起源，可靠性和范圍。”

本来在洛克之前，就有法国哲学家笛卡尔主張的所謂“天賦观念”，即人类最基本的知識或观念并不借助于感覚、經驗而是与生俱来的、先天的或天賦的东西，当然，“天賦观念”的說法是唯心主义的；而洛克在哲学上(認識論上)的出發点就是在大力地駁斥“天賦观念”的同时，針鋒相对地提出了那个与洛克的名字分不开的、有名的白板(tabula rasa)論。白板的意思是說，人类沒有感覚、經驗之前(譬如，初生的嬰兒)的心理状态就象一張白紙一样，上面并沒有任何字迹，这就是說，沒有任何观念。洛克說，人类的知識都是以經驗为基础的，而且归根到底都是从經驗中来的。洛克提出認識論上的白板論是針对“天賦观念”論而發的。

为了理解洛克的白板論在反对認識論上的唯心主义观点“天賦观念”的巨大意义，在这里必須强調指出，关于人类知識是来源于先天的观念还是来源于后天的經驗这个問題，历来是哲学史上、特別是認識論史上唯心主义与唯物主义两个营壘斗爭最尖銳的問

題之一，而洛克在这个問題上一破(“天賦观念”論)一立(白板論)的过程，正是他的唯物主义認識論形成起来的一个重要关鍵。

洛克駁斥“天賦观念”的斗爭是对整个唯心主义認識論的一个严重的打击。他的这个反对知識是天賦的白板論在今天仍然是有現实意义的。根据洛克这一观点，我們可以用来駁斥种族主义者、殖民主义者胡說的什么上帝“选民”以及殖民地人民好象“天生”就是“劣等民族”，从而不能接受知識和文明等法西斯主义謬論。因为就人类知識起源看来，人都是平等的，用洛克的术語說，那就是人生来都是一样“白”的(不是指皮膚的顏色)。同样，我們也不难理解法国十八世紀启蒙思想家們怎样从洛克的白板論，卽唯物主义的感覚論，得出他們許多进步的革新要求来。

洛克認眞地論証了人类知識起源于經驗(而且只有經驗)、而經驗就是客观世界的事物作用于感官的結果这个認識論上的唯物主义观点，正如馬克思和恩格斯所說的，如果說“霍布士把培根的学說系統化了，但他沒有更詳尽地論証培根关于知識和观念起源于感性世界的基本原則”，那末，“洛克在他論人类理性的起源的著作中，論証了培根和霍布士的原則”(馬克思、恩格斯：“神聖家族”，人民出版社版“馬克思恩格斯全集”第二卷，第 164 頁)。

在“人类理解論”一書中，洛克虽然探討了知識和观念起源于感覚这样一个認識論上的基本原則，而且基本上他是唯物主义地解决了这个問題，然而他沒有把認識起源于感覚、經驗的唯物主义路綫貫徹到底，就是說，洛克的唯物主义是不徹底的、妥协的。这首先表現在他把經驗分为两类，卽外部經驗和內部經驗的观点上。洛克所說的外部經驗是指客观世界的事物对人类的感覚器官發生作用的結果，他把这种經驗叫做感覚，当然，在这里洛克是唯物主义的感覚論者和經驗論者；而他所謂內部經驗，据說是“心灵的本

身活动",他把这种經驗叫做反省。这样，洛克認为內部經驗或反省，也象外部經驗或感覚一样，是認識的一个独立的源泉，他不知道"反省"阶段的东西是从感性阶段的东西發展来的，在这里洛克不仅是唯心主义的，而且还是形而上学的，因此，他在認識論上陷入了二元主义。

其次，正如他把經驗分为两类一样，洛克把客观世界的事物的質也分为两类，即第一性的質和第二性的質，他的唯物主义的不徹底性，妥协性在这里表現得更加突出。据洛克說，第一性的質是指客观事物的广延性、形状、不可入性、运动、靜止、体积等等，他認为这类第一性的質是不以人的知覚为轉移而客观存在的，是在事物的任何变化下都会保存着的；而第二性的質是指事物的顏色、声音、气味、口味等等而言的，洛克認为这第二性的質是主观的、即不是事物本身所固有的，它好象是認識的主体通过感官附加到客观世界事物上似的，这样說来，势必得出，如果沒有眼睛来看，那末煤就不是黑色，如果沒有耳朵来听，那末打雷也就沒有声音了。在这里必須指出，英国那个主教和主观唯心主义者貝克萊正是利用了洛克关于第二性的質这个唯心主义的說法，而且用同样的"論据"說第一性的質也是主观的而不是客观事物所固有的，从而陷入了極端荒謬的地步。

从以上所說看来，洛克关于第一性的質和第二性的質的提法，正如他把經驗分为感覚(外部經驗)和反省(內部經驗)一样，都說明洛克哲学观点上的二重性(即唯物主义的不徹底性)，所以他的观点后来既啓發了唯物主义，又培育了唯心主义。洛克一方面深刻地影响了十八世紀偉大的法国唯物主义者，如爱尔維修、霍尔巴赫和狄德罗等人，他們發展了洛克的感覚論的基本的唯物主义內容，并使它摆脫了唯心主义的傾向。另一方面，洛克的經驗論的唯

心主义因素又为英国主观唯心主义者所利用，例如我們剛剛講到的貝克萊就是这样的一个典型。所以列宁說貝克萊和狄德罗都是从洛克出發的。

正是由于洛克作为自由資产阶級的代言人在政治上的妥协性和哲学观点的二重性、局限性，所以直到今天一般資产阶級哲学家和哲学史家还在利用洛克的弱点（阶級上的妥协性和唯物主义的不徹底性）作为依据来进行反动的宣傳，用以維护壟断資本搖搖欲墜的統治，例如罗素在他的"西方哲学史"(History of Western Philosophy)一書中在講到洛克的时候，开宗明义第一句就說："約翰·洛克是所有革命中最溫和而且最成功的1688年革命的聖徒。它(1688年的革命——笔者注)的目的是适度的，而且完全实現了，因而在英国到現在为止再沒有革命的必要了。"(罗素著："西方哲学史"，英文版，第604頁)。罗素說得如此露骨，正足以証明洛克身上的弱点确是为唯心主义者打开了方便之門。

当然，洛克作为1688年所謂"光荣革命"时阶級妥协的产兒，作为唯物主义路綫上半途而廢的哲学家（我們指的是洛克关于內部經驗和第二性的質等等一些唯心主义的漏洞），作为資产阶級自由主义的奠基人之一（正如洛克是認識論上經驗主义的奠基人之一一样。这在反对中世紀封建思想上曾發生过积極作用），我們絕不否認、而且很容易理解洛克对于后来革命思想上（特別是在英国）的腐蝕作用或促退作用，然而，这正是洛克身上消極的一面、妥协的一面，也正是馬克思主义創始人得出了洛克是1688年阶級妥协的产兒的根据，而資产阶級学者就在这里称洛克为"1688年革命的聖徒"，从而对他的妥协性加以美化。

如果說西方的唯心主义哲学家，从貝克萊到罗素一直在利用、表揚、夸張洛克身上消極的一面、妥协的一面（貝克萊利用了洛克

的經驗論中唯心主义的成分，而罗素則片面地夸張了、美化了洛克的阶級妥协性），那末，唯物主义路綫的哲学家从狄德罗以来繼承了并發展了洛克哲学中积極的一面和战斗的一面：这首先表現在洛克在認識論上促进了培根以来英国唯物主义路綫上的感覚論和經驗論、駁斥了作为唯心主义重要据点之一的"天賦观念"論上；正是因为唯物主义在洛克的哲学观点上占有主导的地位，所以馬克思指出，洛克在哲学史上的貢献在于"洛克論証了 bon sens 的哲学，即健全理智的哲学，就是說，他間接地說明了，哲学要是不同于健全人的感覚和以这种感覚为依据的理智，是不可能存在的。"（馬克思、恩格斯："神聖家族"，人民出版社版"馬克思恩格斯全集"第二卷，第 165 頁）。

总之，洛克的哲学观点——集中發表在"人类理解論"一書中——在西方唯物主义發展史上是一个重要环节，它發生过承前啓后的作用，而且促进了进步思想的开展；同时，由于洛克身上的阶級局限性和观点上的二重性、即唯物主义的不徹底性（以及机械性、形而上学性），所以洛克的弱点又是向来的一些唯心主义哲学家喜欢片面地利用和歪曲的一个根据。哲学史上的党性原則和两个营壘——唯物主义和唯心主义——的斗爭在对待洛克的評价問題上是突出而鮮明地显現出来的。

商务印書館

1958 年 10 月

献給彭卜罗克和芒特高梅利伯爵托馬斯(Rig ht Honourable, Thomas,Earl of Pembroke and Montgomery)男爵何赫巴特(Baron Herbert of Cardiff)、勛爵罗斯 (Lord Ross of Kendal, Par, Fitzhugh, Marmion, St. Quintin and Shurland)、今上底樞密院总裁 (Lord President of His Majesty's Most Honourable Privy Council)、秉威尔德、南威尔士兩郡民政長 (Lord Lieutenant of the County of Wilts and of Sousth Wales) 大人:

这部論文底完成是大人亲眼所見的,它之出而問世,亦是受命于大人的,因此,它現在就憑其应有的权利,来要求大人賞給它数年前所允許的那層保障。我并不以为只要在書首署上任何一个大名,就能把書中的錯誤遮掩了。凡一种出版物之成敗,全看它底价值或讀者底爱好。在眞理方面所最需要的,莫过于讓讀者摒除成見,平心領略,而能促使輿論給予重視的,又莫过于大人,因为举世都承認大人是洞明事道,深入理藏的。人人都知道,大人在最抽象最概括的知識方面,有很深的造詣,而且凡所成就,皆是超群絕倫、远离常法,因此,既承大人認可、嘉許此篇之作,这就至少不会使世人在未讀之先,就对此書加以鄙弃。不但如此,書中尙有一些部分,倘無大人为之声援,則世人或者只因其稍越常軌,就以为它們是全不值考慮的;因此,大人如能加以印証,則世人將会对那些部分衡量考慮。有的人在判断他人的头腦时,亦同判断假髮似的,要以时髦为标准;这些人除了傳統的学說以外,一概加以否認。因此,他們如果誣为驚奇,那乃是一件可怖的事。不論任何地方,任何新学說在其出現之初,其所含的眞理,都难以得到多数人的同意;人們只要遇到新意見,則常常会加以怀疑、加以反对、而并無任

何理由，只是因为它們不同凡俗罢了。不过眞理如黃金一样，并不因为新从矿中挖出，就不是黃金。我們只有考驗它，考察它才能知道它底价值，而不能専憑是否具有古典的样式来衡量。它虽然不曾印有公共銘印通行于世，可是它仍会同自然一样，并不因此稍損其眞。在这方面，大人便可提供一些偉大而令人折服的例証。因为大人在眞理方面有許多深广淵博的發現，倘肯稍稍公之于众，定会惊世駭俗，只是大人恐只許少数知交略測其奧妙。縱使沒有別的理由，仅此一端亦足以使我將这部論文献于大人之前。至于拙著，則同大人所拟的那个高貴崇宏的科学系統，（它誠然是新穎、精确、而能啓發人的，）亦似有相近之处，因此，大人如能允許我在这里自夸說，我的思想偶有几分同大人底差可比附，那我就覚得很是一种光荣了。大人如果願意奬进这部書，使之刊行于世，則我可以希望，迟早它会誘發大人做进一步的研究；而且我可以冒昧說，大人既許此書問世，那不啻是向世人保証：他們如果能接受这部書，他們將会从大人得到不負他們所希望的东西。說到这里，正可以表現出我給大人的贈品是什么样的；我所贈的礼物，恰如貧窶之人对富貴之鄰所敬的一样；富人园林虽盛，栽培虽美，可是貧人若以一籃花果見贈，則他亦不能不乐意接受。物品虽賤，可是献者如果出之以尊敬、珍視和感激，則它們也会有了价值。而說到这三層心理，則大人已經給了我許多特別的可靠的理由，使我不能不以極度的热心来向大人把我底仰慕之忱表示出来。这三層心理在贈礼上所加的价值，如果亦能同它們自己一样之大，則我敢自信不疑地夸張說，我現在所給的贈礼，是大人所受过的最富丰的一种。我相信，要找寻一切机会，以来表白我从大人所受过的屢屢不断的恩惠，那正是我底最大义务所在。这些恩惠不但其本身是偉大而重要的，而尤其使它偉大重要的，乃是在賜予这些恩惠时，大人总是伴以勇

敢、关切、仁慈和其他可感激的情操。不但如此，大人还又給了我一种恩惠，使其余各种恩惠更覚濃重，这就是始終对我頗示垂青，时加存念。我冒昧一点說，对我似乎屑与为友这一点，从大人底言語和行动中，經常表示出来，即在我不在面前时，大人亦常在别人前如此表示；因此，我如果把人人所知道的事实写出来，那并不能算做虛荣；而且我如果不承認人人所亲見的事实，和我日日所受于大人的恩惠，那正表示我自己底失礼。我其所以提出这些恩惠，不但表示我对于大人应当感激不尽，而且我很希望以此更加增長我底感激之心。我相信，我如果不是分明感覚到那些恩惠，則我在写这部"理解論"时，亦不会提到它們，而且我亦不会抓住这个机会来向世人表示我自己底感激之心，来表示我自己是个大人底最謙抑，最恭順的僕人。

約翰·洛克 (John Locke)

1689 年 5 月 24 日达賽别墅 (Dorcet Court)

贈讀者

讀者：

我現在要把我在無聊沉悶时所自行消遣的一点玩意，置于你底手里；如果我这个消遣的玩意，有时亦可以开你底心，而且你在讀时，所感的快乐，只要如我在写时所感到的一半，則你便不会怪自己，为什么把錢白花了，亦正如我不会怪自己为什么把辛苦白費了似的。你不要誤以为这話是我为自己底作品鼓吹；亦不要以为，我原来做这种工作时，很覚高兴，所以在作成之后，亦十分欢喜这种作品。一个捕百灵和麻雀的人，比从事于高等打獵的人，所獵的对象虽遜，其为快乐則一。人底理解可以說是心灵中最崇高的一种官能，因此，我們在运用它时，比在运用别的官能时，所得的快乐要較为大些，較为久些；因此，人如不知道这一層，則他还不知道本書底題目——理解。理解之追寻眞理，正如弋禽打獵一样，在这些动作中，只是“追求”这种动作，就能發生了大部分的快乐。心灵在其趋向知識的进程中，每行一步，就能有所發現，而且所有的發現至少在当下說来，不但是新的，而且是最好的。

因为理解正如同眼睛一样，它在判断物象时，只以自己所見的为限，因此，它对于自己所發現的东西，一定是很喜欢的，至于它所看不到的，它亦并不覚得可惜，因为它根本就不知道有那回事。人如果不願携丐籃为生，不願以丐得的意見作为余茶剩飯而度其懶散的日子，他如果願意运用自己底思想，来追寻眞理，則他所獵获的，無論是什么，他亦一定会得到獵人所能有的滿意。在追求中，每一时刻都可以給他一些快乐，来报答他底辛苦；縱然他不能自夸得到任何大的收获，而他亦不至于說自己底时光是白費了的。

人們如果在漫思暇想之时，把自己底思想記述出来，則正有上述的这种快乐。这种快乐，你是不必妒忌人的，因为你如果在讀时亦运用自己底思想，則它們亦会給你同样的消遣机会。不过我所指的只是这一类發于你自己內心的思想，因此，人們底思想如果是輕易从他人得来的，則那些思想不論是什么样的，都沒有关系，因为他們所追求的不是眞理，而是别的卑賤的玩意；眞的，一个人所說、所思，如果尽听人支配，則我們何必再过問他所說、所思的是什么呢？反之，如果你能自己为自己判断，我知道你一定会坦白地来判断。因此，你無論如何責駡我，我都不会見怪你或嫌怨你。因为在这部論文中，所有的眞理虽然都确是我所深信不疑的，可是我自己亦同你一样易于發生錯誤；而且这本書的成敗，全靠你底同意，不能靠我自己。但是如果在这部書中，你不能找到一些新的东西，或于你有益的东西，則你亦不要責駡我。我这部書原不是为精通这个題目的人写的，原不是为已熟悉自己理解的人写的；我写这部書原是为自己求进益，并且为了滿足少数朋友們的，因为他們自認是不曾充分考虑过这个題目。如果你不嫌厭煩，則我可以把这篇論文的来由告訴你。有一次，五六位朋友，在我屋里聚会起来，就談論到与此題目相距很远的一个題目。談論不久，我們就看到各方面都有問題，因此我們都就停頓起来。在迷惑許久之后，旣然沒有把打攪我們的困难解决了，因此，我就想到，我們已經走錯了路，而且在我們开始考察那类問題之前，我們应該先考察自己底能力，并且看看什么物象是我們底理解所能解决的，什么物象是它所不能解决的。我向同人提出此議以后，大家都立刻同意；都願意以此为我們底研究起点。下次聚会时，我就把自己对于自己从来未想过的草率、粗疏的思想写出来，作为这篇談論底入門。不过这个議論的开始，旣由于偶然，其賡續亦由于頓促；写的时候又是东鳞西爪，毫

無連貫;又是往往擱置多日,随后兴会所至,机緣所值,乃又重理旧業;最后,避世閑居,攝养康健,此書乃能成就今日的模样。

写的时候,旣然作輟無常,因此,就容易产生許多缺点;其中相反的兩点,就是:所說的有时太多,有时又太少。如果你覺得有所不足,則我是非常高兴的,因为我所写的已經触动你底心怀,想使我再进一步了。如果你覺得太繁冗,則你应当归罪于这个題目本身;因为我在下笔之初,本拟以一頁尽数包括了我对这个題目所要說的話。不过我愈走得远,我所見得亦就愈广;新的發現繼續領我向前,所以它就不知不覺成了这么大一部書。我自然承認,它的范圍原可以縮小一点,而且有些部分亦可剪裁一些;因为在写时旣然全憑凑巧,而且前后往往隔着很長时間,因此,它当然免不了有重复的地方。不过說老实話,要把这部書再加以删削,那我眞有点懶做了,否則亦可以說是忙得来不及了。

最睿智的讀者往往是最精細的讀者,因此,他們一看見我这种錯誤,一定会感覺不快,这是于我底名誉有損的;而且我旣然分明甘心讓这种过錯存在,所以我亦不是不知道这个坏結果。不过懶散的人們,只要找到任何口实,就会自慰自安,因此,人們如果能知道这一層,則亦会对我加以原諒,因为我覺得我亦有一种口实,可以滿足我这种懶散之感。我所以为自己声辯者,不是說“同一意念因有各种方面,所以我們必須用它来証明、来解釋这个談論底各部分;因此,事实上,在这部書中許多部分亦就实在有这种情形。”我幷不这样为自己辯护,我只是坦白地承認,我自己有时在一个論証上,过于費詞,而且往往在不同的目标下,在各种途徑中,把一个意見表示出来。我所以印行此書,幷不敢妄謂要供給思广識銳的人們以知識;对这些博学大师,我自認只是他們底学生,因此,我要預先劝他們不要在这里存什么奢望;因为我所能給人的,只是由我底

粗疏思想所織造的，只足以适合于与我天分一样大的人們之用。后边这般人們因为受阻于确立的偏見，或抽象的观念，所以他們对一些眞理会不易了解；因此，我如果費些辛苦，使这些眞理在他們思想中明白清切起来，那他們是能够接受的。因为有些題目我們必須面面俱到地来考察它們；而且一个意念如果是新的（我自認这里有些意念是新的），或是出乎常軌的（我猜疑人們看那些意念是如此的），則我們如果只是一瞥而过，那一定不能使它深入到理解以內，一定不能使它在那里留下一个深刻永久的印象。我相信，差不多人人都可以看到：自己或他人，在某种方式下陈述一件事情时，往往覚得曖昧晦澀，可是若換一个方式来表示，則覚得很清楚明晰；——自然后来会覚得兩种說法并無多大差异；而且会惊异，何以一种說法不易为人了解，另一种則比較容易。不但如此，再說到各人底想象，則同一物象亦不能在各人底想象上产生同一的印象。我們底理解之差异，正如同味覚之差异似的。因此，有人如果以为：同一眞理可以同样取悅于讀者，則他正可以希望以同一种烹調法来饗宴一切的人們。食物亦許一样，营养品亦許良好，可是你不能以同一种烹調法来取悅于大众。如果你想着使人——甚至健者——食起来能下咽，則你一定得換个方法来烹調它。因此，原来劝我印行此書的人，就因为此种原故，亦劝我仍以原样印行出来；而且我既然把这部書印行出来，因此，我希望那些肯費辛苦来讀此書的人們都了解了它。我原来并不想出版，而我所以出版，乃是因为人們夸獎我說，这部論文可以有益于人，亦如有益于我自己一样。若非如此，則我只不过讓原来慫恿我的几个朋友看看好了。我之印書既然意在力求有益于人，因此，我想我应当竭力使任何讀者讀起来，都覚得明白曉暢。我并不怕，敏辨好思的人討厭我在有些地方过于繁冗；我只是怕不慣于抽象思維的人們，或心存其他成

見的人們誤解，或不解我的意思。

人們一定会責难我說，要擅想来教导我們这个博学的时代，那不能不說是一种虛荣或傲慢；因为当我說，我在印書时希望有益于人，那正含着教导人的意思。不过我們对那些过分謙抑的人們如果敢肆狂論，則我正可以說，他們如果印書时，别有怀抱，那更是一种虛荣和傲慢，因为他們已經矯揉造作，鄙薄自己所写的是全無用的了。一个人在印書时，如果自己承認人們在讀了以后，不会得到什么利益，可是同时又想讓人来讀，那他就对于公众太不恭敬了。我这部論文中，縱然沒有一些可取的东西，我底原意亦一定不是不可取的；而且我底意旨既屬良善，則我底贈品虽屬輕賤，亦就可以原諒过去了。因有这种理由，所以我不畏人底責难；因为我虽然逃不了人底責难，可是較好的作者們亦是一样不能免于譏評的。人底主張、意見、趣味，都各不相同，所以要求一本取悅于一切，或取憎于一切的書，那是不容易的。我承認，我們所处的这时代，不是最無学問的，所以它也不是最易于滿足的。因此，我如果不幸不能取悅于人，人們并不必見怪我。我可以分明告訴我底一切讀者說，我这書原来不是为他們写的，只是为五六位朋友写的，因此，他們正不必費心来列于后者之数。不过如有人覚得非怒不可、非罵不可，則尽管由他怒罵好了；因为我底消遣方法正多，正不必同人来爭論。我已經眞誠地来追求眞理和效用，所以我將永远滿意自己这种做法；虽然我所采取的研究方式是最不足取的。学界的国度当下并非無大宗匠来主持，他們那些促进科学的大企圖，很可以留作永久的紀念碑，以为万古所欽仰。不过人人并不必都来当一个波义耳 (Boyle) 或是施丹汉 (Sydenham)。这个时代既然产生了許多大师，如大郝珍尼 (Hygenius) 同無双的牛頓 (Newton)，以及其他同类的人；因此，我們只当一个小工，来扫除地基，来清理知識

之路上所堆的垃圾，那就够野心勃勃了。現在的聰明勤恳之士，在努力研究时如果不曾受了障碍，則世界上知識之路一定已經有了很大的进步；可是現在的人們竟然自矜博雅，虛伪造作，在各科学中应用了奇怪、荒誕而不可理解的許多名詞，建起一大套空中樓閣来；因此，哲学虽以研究眞正的知識为职务，可是人們反以它为不配見称于大雅之前、高談之中了。曖昧含糊的說法，同牽强附会的言詞，久已被人認为是科学底神秘所在；而且生僻訛用全無意义的文字，好象又因为沿用已久，賦有特权，应被人認为是博学深思的表現。因此，我們很不容易使說者和听者都相信，那些文字只足以掩飾愚陋、阻碍眞知。因此，我想，要單刀直入，把虛荣和無明底神龕打破，那一定对于人类的理解，是一种功劳。人們自然不易相信自己在用文字时，自己欺騙了人，或被人所欺騙；他們自然不容易相信，他們宗派中所用的文字，含着任何錯誤，应当加以考察、加以修正；因此，我在第三卷中論到这个題目的，不免稍为冗長（我希望人們原諒我这一層），而且我还竭力使人相信說，任何牢固的邪說、任何通行的風尙，都不足以辯护人們为什么不当留心自己文字底意义、为什么不当讓人来考察自己用語底含义。

我在 1688 年，曾把这个論文底大綱印行出去。后来据人說，有的人們只因为其中否認有天賦的观念，讀亦不讀，就加以非难；他們并且倉卒断言，如果我們不假設天賦的观念，則对于精神便沒有任何意念或証明。别的人們如果在初讀之时亦感到同样的忿怒，則我可以請他把这部書讀完再說。讀完以后，我希望他会相信，要把虛伪的基础拆掉，那对于眞理并不是禍患，乃是一种利益，因为眞理如果建立在虛伪上，那是最危險不过的。在第二版时，我曾有下述的附言。

書賈曾允許我說，此次第二版已經詳为校閱，因此，第一版中

所有的許多错誤，將来可以在这里加以改正。他既然如此說，因此，我如在这里略而不提，那他是不能原諒我的。他还希望讓人知道，在此版內，关于同一性有新添的一章，而且在别的地方，亦有許多增益和改正。不过讀者应当知道，这些增益和改正并不是新的东西，它們大部分只是进一步来証实我以前所說过的話，并且对那些話加以解釋，免得人誤解了第一版中的議論。因此，它們并非与原意有所出入。不过我在第 2 卷第 21 章內所加的修正，可以說是一个例外。

我在那里关于"自由"和"意志"所說的話，应該受極其严格的复勘。因为那些題目曾經在各时代使世上的学者們發生了許多的問題和困难；而且那些問題和困难又在人所急欲明曉的道德学和神学中，引起了很大的紛扰。我在前已經論到，在一切自願的运动中，所謂意志究竟以什么为最后决定的动机；不过在进一步考察了人心底各种作用以后，在較精密地观察了支配那些作用的各种动机和观点以后，我覺得以前的思想有修正底必要。这一点是我所必須向世人承認的，而且我在承認时是很坦白、很爽快的，一如我以前出版时認自己为合理的一样。因为我底任何意見只要有違于眞理，我是很願意拋弃它的，我并不願意反对他人底意見。因为我所追求的只是眞理，不論它何时、何地而来，我总是要欢迎的。

在我所抱的意見中，同我所写的东西中，我只要發現有任何錯誤，我立刻就可以拋弃了那些意見，取消了那些說詞，因为我一向是勇于改过的。不过人們虽然亦印了一些东西，来反对我底書中的各部分，可是我仍得承認，我并不曾有幸运，来从那些反駁中，得到任何光明；而且在反对我的一切文章中，我亦并不曾看到有任何理由，在他們所責难的那几点上，来变更我底原意。也許我所写的題目需要进一步的思考和注意，不是一般散漫的讀者底管窺蠡測

所能了解的(至少有偏見的散漫讀者是不肯思索的)。也許我底用語太于含糊,所以这个題目便罩了一層暗云,使人不易在此种表現形式下来了解这些意念;因此,我底意思常被人誤会,而且我亦不曾僥幸到处得到人底正确了解。这一类的例証是很多的,因此我正可以对讀者同我自己有所申辯。我或則可以說,我底書是写的很清楚的,人們只要肯費心来讀,只要肯以适当的注意和客观的态度来披閱它,他們一定会正确地了解它的。要不如此說,則我可以承認,它是写的很晦澀的,而且我虽想尽心来修改,亦是無济于事的。这兩种說法不論那一样是眞的,所牽涉的只有我自己一人。因此,人們对書中各节,虽有所反駁,可是我將漠然置之,并不願以我所应給的回答,来麻煩讀者。因为我相信,人們如果能覚得那些反駁是有关重要的,并且必欲知道它們究竟是眞、是假,則他們一定会看到,反对者所說的不是沒有根据的,就是在互相了解以后,同我底学說不相抵触的。

人們如果覚得,他們旧有的好思想,不应失掉一点,因此,他們就把責难这部論文的理由印行出来,并且恭維我說,我底論文根本就不能叫做論文;那么,我讓輿論来評价他們对自己批評的笔鋒所負的責任好了。人們既然不假思索,就对我底著述在自己或在人前加以攻击,那我又何必暴燥用事、多費心血,来減低人家底欢心呢?不,我不会以这种無聊的事体来荒費讀者底时間。

書賈在为此書預备第四版时,曾經通知我說,我如果有工夫,应該斟酌情形,有所損益变动。因此,我就想到,我应該告訴讀者說,除了各处散見的改正而外,特別有一种改变是值得提叙的,因为它是通行于全書的,而且应更徹底地了解的。那时我曾有下列的附論:——

所謂"明白而清晰的观念"(clear and distinct ideas),虽是

人口中所習用的名詞，可是我很有理由来相信，应用这些名詞的人們一定不能都完全了解它們。只有很少数的人們，才肯費心来想，自己或他人在应用这些名詞时，究竟有什么确当的意义。因此，我在許多地方，就用有定的（determinate）、确定的（determined）两个詞来代替明白的、清晰的两个詞，因为我想在这本書內，这些形容詞比較容易指导人底思想，来了解我底眞意。我所謂有定的和确定的，乃是指心中确定的一种物象，因为它是看得清楚、知得明白的。这个物象可以适当地称为有定的或确定的观念。任何时候，一个观念如果客观地存于心中，确定在心中，并且無例外地同一个名字或清晰的声音紧相連合，則它便可以說是一个确定的观念，而且那个名字在一提到以后，就会标記心中那个物象，或那个有定的观念。

再較詳細地解釋一下，則我可以說"有定的"三字，如果应用于一个簡單的观念，則我所指的，乃是观念存在于心中时，人心在它目前或在自身所观察到的那个簡單的現象。"有定的"三字如果应用于一个复杂的观念，則我所指的，乃是由数目确定的一些簡單（或不复杂的）观念合成的一个观念；这些簡單观念在心中的組合，有其特殊的比例和情况，而且人心中只要一發生那个观念，就自然会看到这些比例和情况。不过这个比例，应以人在提出名詞后心中所应有的标准观念为衡。而我所以說"应有的"，乃是因为人們在說話时，并不先留意在心中考察他們用文字所要表示出的每个精当确定的观念。能这样小心的，不但不能期望于所有的人，而且我想或者竟然就沒有这样一个人。人們因为不能这样小心，所以他們底思想中和談論中，發生了不少的含糊和紛乱。

我知道，任何語言中，都沒有充分多的文字，来契合人在談論中和推論中所發生的一切花样的观念。不过人在应用任何名詞

时，他底心中仍能确定地意識到那个名詞所代表的观念，而且在当下的談論中，仍可以使观念和名詞紧相密合、不稍違离。如果他不曾做到这一層，或竟不能做到这一層，則他休想說自己能有明白、清晰的观念；他底观念分明不是明白、不是清晰的。因此，人們如果要应用沒有确定意义的名詞，那只有引起紛乱和含糊了。

因此，我想“确定的观念”这几个字，比“明白的”、“清晰的”这几个字，是比較不易引起錯誤的；而且人們如果对自己所推論、所探究、所爭辯的，都有了所謂确定的观念，則他們会看到，他們大部分的疑惑和爭論将完全告終。攪扰人类的大部分問題和爭論，既然都起于含糊不定的文字用法，或文字所代表的那些不确定的觀念，因此，我就特意使“确定的观念”一詞表示着下述的两層意义：第一、它所表示的是人心所看到的一种直接的物象，而且那种物象是同代表物象的那个声音，截然有别的；第二、这个观念是确定在心中的，是为心所知覺、所看見的，它毫无例外地同那个名詞确連在一起，那个名詞亦毫无例外地同它确連在一起。人們在探討中和談論中，如果能应用那些确定的观念，則他們不但会看到，他們所探討的、所討論的到了什么程度，而且他們会避兎了同他人素日所有的大部分爭論和口角。

不过除此以外，書賈或者还希望我告訴讀者一件事，就是：我在这一版中，已經增益了全新的两章，一章是論观念底联合的，一章是論狂热的。这两章以及从前所未曾印过的其他一些較大的增益，書賈把它們單独印行出来；至于增补的方法和目的，亦都与此書第二版所有的增补一样。

在这第六版中，改正增益的地方很少，所有新的增益，大部分都在于第 2 卷第 21 章。人們如果覚得不是白費工夫，則他們可以稍費一点辛苦，把所增补的添在前一版書底边緣上。

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981 年 1 月

John Locke

An Essay Concerning Human Understanding

本文根据 1902 年伦敦 George Bell and Sons 书店出版的"洛克哲学著作"(The Philosophical Works of John Locke)第一卷译出。

内容提要

"人类理解論"(*An Essay concerning Human Understanding*)一書是英国著名哲学家、唯物主义者約翰·洛克(*John Locke*, 1632—1704)的主要哲学著作。这部書从 1671 年写起，直到 1687 年才完成，在 1690 年出版。"人类理解論"这一著作在西方哲学史上曾經發生过承前啓后的作用，洛克作为唯物主义路綫上的一个哲学家是西方唯物主义發展史上的一个重要环节。

洛克在这部著作中所提出并要解决的中心問題是关于人类知識的起源，可靠性和范圍。本書一开头他首先批判了笛卡尔主張知識起源上的所謂"天賦观念"以及萊布尼兹的所謂"天賦实踐原則"这样一个在認識論上的唯心主义观点，并且从而提出了他的那个有名的白板論，即認識的唯一来源是經驗这样一个有巨大意义的唯物主义論点。不过，洛克在經驗論上的唯物主义是不徹底的，正如他的政治观点、阶級立場是妥协的一样。所以他的哲学观点不仅影响了后来的唯物主义者(特别是法国百科全書派的啓蒙思想家)，同时也被唯心主义者(特别是贝克萊和休謨)有隙可乘地加以利用和歪曲。

本書的汉文譯本早由本館出版过，現在經原譯者对照原文重加修改、校訂，交由本館出版。

目　次

第一卷 ……………………………………………………………………1
第一章　引論……………………………………………………………1
第二章　人心中沒有天賦的原則………………………………………6
第三章　沒有天賦的实踐原則 ………………………………………25
第四章　关于思辯的和实踐的兩种天賦原則的一些其他考慮 ………46
第二卷………………………………………………………………………68
第一章　观念通論以及观念底起源 …………………………………68
第二章　簡單观念 ……………………………………………………84
第三章　專屬于一个感官的观念 ……………………………………86
第四章　凝性 …………………………………………………………87
第五章　各种感官底簡單观念 ………………………………………92
第六章　簡單的反省观念 ……………………………………………93
第七章　由感覚和反省而来的簡單观念 ……………………………93
第八章　关于簡單观念的进一步考察 ………………………………98
第九章　知覚 …………………………………………………………109
第十章　把握力 ………………………………………………………115
第十一章　人心底分辨能力以及其他作用 …………………………121
第十二章　复杂观念 …………………………………………………129
第十三章　論簡單情狀：第一先論簡單的空間情狀 ………………133
第十四章　綿延和其簡單的情狀 ……………………………………149
第十五章　綿延和扩延底比較研究 …………………………………164
第十六章　数目 ………………………………………………………173
第十七章　無限性 ……………………………………………………178
第十八章　別的簡單情狀 ……………………………………………193
第十九章　思想底各种情狀 …………………………………………196
第二十章　快乐和痛苦底各种情狀 …………………………………199

第二十一章 能力 …… 203
第二十二章 混杂的情狀 …… 258
第二十三章 复杂的实体观念 …… 265
第二十四章 集合的实体观念 …… 290
第二十五章 关系 …… 291
第二十六章 因果同别的一些关系 …… 297
第二十七章 同一性和差异性 …… 301
第二十八章 别的一些关系 …… 325
第二十九章 明白的、模糊的、清晰的、紛乱的等等观念 …… 338
第三十章 实在的和幻想的观念 …… 349
第三十一章 相称的和不相称的观念 …… 352
第三十二章 眞实的和虛妄的观念 …… 363
第三十三章 观念底联絡 …… 374
第三卷 …… 383
第一章 通論文字或語言 …… 383
第二章 字眼底意义 …… 385
第三章 普通名詞 …… 390
第四章 簡單观念底名称 …… 402
第五章 混杂情狀底名称和关系底名称 …… 411
第六章 各种实体底名称 …… 422
第七章 連詞 …… 456
第八章 抽象的和具体的名詞 …… 459
第九章 文字底缺陷 …… 462
第十章 文字底濫用 …… 477
第十一章 前述各种缺点和濫用底改正方法 …… 498
第四卷 …… 515
第一章 知識通論 …… 515
第二章 知識底各种等級 …… 520
第三章 人类知識底范圍 …… 529
第四章 人类知識底实在性 …… 554
第五章 眞理通論 …… 566

第六章　普遍的命題及其眞理和确实性 …… 572
第七章　定理 …… 585
第八章　無聊的命題 …… 603
第九章　我們对于"存在"所有的知識 …… 613
第十章　我們对于上帝底存在所有的知識 …… 614
第十一章　我們对别的事物底存在所有的知識 …… 626
第十二章　知識底改进 …… 636
第十三章　关于知識的一些附論 …… 647
第十四章　判断 …… 649
第十五章　概然性 …… 651
第十六章　同意底各种等級 …… 654
第十七章　理性 …… 666
第十八章　信仰和理性以及其各自的范圍 …… 688
第十九章　狂热 …… 696
第二十章　謬誤的同意或錯誤 …… 707
第二十一章　科学底分类 …… 720

第一卷

第一章　引論

1　理解底研究是愉快而且有用的——理解既然使人高出于其余一切有感覚的生物，并且使人对这些生物占到上風，加以統治，因此，理解这个題目确乎是值得研究的；只就理解底高貴性講，我們亦可以研究它。理解就同眼睛似的，它一面虽然可以使我們观察并知覚别的一切事物，可是它却不注意自己。因此，它如果想得抽身旁观，把它做成它自己底研究对象，那是需要一些艺术和辛苦的。但是在这个研究底道路上不論有什么困难，而且不論有什么东西使我們陷于暗中摸索，不得究竟，可是我确乎相信，我們对自己心灵所能采取的任何看法以及我們对理解所能得到的全部知識，不但会使人愉快，而且在探求别的事物时，也会在指导自己底思想方面給我們很大方便。

2　綱要——我底目的既然在探討人类知識底起源、确度(certainty)和范圍，以及信仰的、意見的和同意的各种根据和程度，因此，我現在不願从物理方面来研究心理，不願費力来研究人心底本質由何成立；不願研究我們所以借感官得到感覚，而且理解力所以有了观念，是憑借于元精底某些运动，或身体底某些变化；亦不願研究那些观念在形成时是否部分地或全体地依靠于物質。这类的思辨虽然奇异而有趣，可是我要一概抛弃它們，因为它們不在我的綱要之中。現在我們只考究人底辨别能力在运用于它所观察的各种物象时，有什么作用好了。在采用了这个历史的、淺显的

方法以后，我如果能稍为解說：我們底理解借什么方式可以得到我們所有的那些事物观念，我如果能立一些准則来衡量知識底确度，并且如果能解說：人們那些参差而且完全矛盾的各种信仰，都有什么根据——我如果做到这几層，則我可以設想我这样苦思力索，沒有完全白費了工夫。——自然我在别处亦曾經很自信不疑地說过：人們如果一观察人类的各种意見，以及各种意見底对立和矛盾，同时再一考察人們是怎样鍾爱痴迷地接受各种意見时又是怎样果断專横地主張各种意見——他們如果一观察到这一層，或者会有理由来怀疑，世上根本就沒有眞理，否則就是人类沒有充分的方法来获得关于眞理的确定知識。

3 方法——因此，我們应当搜寻出意見和知識底界限来，并且考察我們应当借着什么准則对于我們尙不确知的事物，来規范我們底同意，来緩和我們底信仰。为达此种目的起見，我要追循下述的方法。

第一、我要研究：人所观察到的，在心中所意識到的那些观念或意念（你可以随意給它任何名称），都有什么根源；并且要研究，理解是由什么方式得到那些观念。

第二、我要努力来指出，理解憑那些观念有什么知識，并且要指出那种知識底确度、明証和范圍来。

第三、我要研究信仰的或意見的本質和根据；在这里，我所說的意見，是指我們把尙未确知其为眞的那些命題認以为眞的同意而言。这里我們还需要考究同意底各种根据和程度。

4 知曉理解底范圍，是有用的——在这样研究理解底本質时，我如果能發現了理解底各种能力，并且知道它們可以达到什么境地，它們同什么事情稍相适合，它們何时就不能供我們利用——如果能这样，我想我底研究一定有一些功用，一定可以使孜孜不倦

的人較为謹愼一些，不敢妄預他所不能了解的事情，一定可以使他在竭能尽智时停止起来，一定可以使他安于不知我們能力所不能及的那些东西——自然在考察以后我們才發現他們是不能达到的。这样，我們或者不会再莽撞冒昧裝做自己無所不曉來發出許多問題，使我們自身以及他人都紛心煩慮，来争辯我們理解所不能知悉的事物，来争辯我們心中所不能清楚知覚到的事物，来争辯我們完全意念不到的事物（这些事情或者是很常見的。）如果我們能發現出，理解底視綫能达到多远，它底能力在什么范圍以內可以达到确实性，并且在什么情形下它只能臆度，只能猜想——我們或者会安心于我們在現在境地內所能达到的事理。

5. 我們底才具是同我們底境地和利益相适合的——因为我們理解的識別能力虽然万分赶不上紛紜錯杂的事物，可是我們仍有充分的理由来贊揚我們那仁慈的造物主，因为他所給我們的知識底比例和程度，是比塵世上一切其他居民底知識都要高出万倍的。人們实在应該滿足于上帝所認为适合于他們的那些事物，因为上帝已經給了人們以“舒适生活的必需品和进德修業的門徑”。（就如聖彼得所說（πάντα πρós ζωήν καὶ εὐσέβειαν），并且使人們有能力来發現塵世生活所需的熨貼的物品，来發現达到美滿来世的必然途徑。他們底知識縱然不能完全地普遍地来了解所有一切事物，可是他們仍有充足的光亮来知悉他們底造物主，来窺見他们底職責，因此，他們底利益亦就可以得到一層保障。人們如果因为自己太不够偉大，不能把握一切，便冒昧地抱怨自己底天分，并且把他們手中的幸福都拋弃了，那就無話可說了，否則他們一定会找到充分的材料来开动自己底腦筋，来运用自己底兩手，并且随时变換花样，妙趣橫生。因此，人們如果能应用自己底心思来研究那些本可对我們有用的事物，他們便沒有多大理由来訴怨人心底狹

窄,因为人心本来就能供他們以这种用途。因此,人們如果只因为尙有一些东西是在我們知識界限以外便来貶抑知識底利益,并且不肯来發揮知識,使之达到上帝賦与知識时所怀的目的,則他們这样暴躁性格就是幼稚十足,不可原諒的了。一个懶散頑固的僕役,如果說:不在大天白日,他就不肯用灯光来从事职务,那实在是不能寬恕的。我們心中所燃的蠟燭已經足够明亮可以供我們用了。我們用这盞灯光所得的發現就应該使我們滿意。理解底正当用途,只在使我們按照物象适宜于我們才具的那些方式和比例,来研究它們只在使我們根据能了解它們的条件,来研究它們;倘或我們只能得到概然性,而且概然性已經可以来支配我們底利益,則我們便不当專橫無度来要求解証,来追寻确实性了。如果我們因为不能遍知一切事物,就不相信一切事物,則我們底做法,正同一个人因为無翼可飞,就不肯用足来走,只是坐以待斃一样,那眞太聰明了。

6 知道了我們底才具,就可以医治怀疑和懶惰——我們如果知道了自己底力量,則我們便会知道,来經营什么事情是有成功希望的。我們如果仔細視察了我們心灵底各种能力,并且估量了我們能由这些能力得到些什么,則我們便不会因为不能遍知一切,就来靜坐不动,完全不肯用心于工作上;亦不会背道而馳,因为还有些东西未曾了解,就怀疑一切,并且放弃一切知識。一个水手只要知道了他底測綫的長度,就有很大的用处,他虽然不能用那綫測知海底一切深度,那亦無妨。他只知道,在某些必要的地方,他底測綫够达到海底,来指导他底航程,使他留心不要触在暗礁上沈溺了就够了。在这里,我們底职务不是要遍知一切事物,只是要知道那些关系于自己行为的事物。如果我們能找寻出一些应遵循的准則,以使理性动物,在人所处的現世狀况之下,来支配他底意見,和由意見而生的动作;則我們便不必着急,怕有别的事情逸出我們底知

識范圍之外。

7 这篇論文底緣起——这便是我原来所以要写这部理解論的原因。因为我想，要想来滿足人心所爱进行的各种研究，則第一步应当是先观察自己底理解，考察自己底各种能力，看看它們是适合于什么事物的。我們要不先做到这一層，則我总猜疑，我們是从錯誤的一端下手的。我們如果使自己底思想馳騁于万有底大洋中，以为無限的境界，都是理解底自然的确定的所有物，其中任何事情都离不了它底判断，逃不了它底識別——則我們休想安閑自在确定不移地把握住我們所最关心的眞理，以求自己底滿足。人們既然把自己底研究扩及于他們底才具以外，使他們底思想漫游在他們不能找到稳固立脚点的海洋中，因此，我們正不必惊异，他們妄發問題，横兴爭辯了，而且那些問題和爭辯既是永久不能明白解决，因此，我們亦就不必惊异，它們能使人底疑惑，繼長增高，并且結果使他們固守住醇乎其醇的怀疑主义。反之，人們如果仔細考察了理解底才具，并且發現了知識底范圍，找到了划分幽明事物的地平綫，找到了划分可知与不可知的地平綫，則他們或許会毫不迟疑地对于不可知的事物，甘心讓步公然听其無知，并且在可知的事物方面，运用自己底思想和推論。以求較大的利益和滿足。

8 所謂观念代表什么——关于人类理解論写作的緣起，我想必須說的話亦就止于此了。不过在我进而發表我对这个題目所有的思想以前，我在这入門之初，还得請求讀者原諒我屡屡应用“观念”(idea)一詞(下边他就会看到。)这个名詞，我想最足以代表一个人在思想时理解中所有的任何物象；因此，我就用它来表示幻想(phantasm)、意念(notion)、影象(species)、或心所能想到的任何东西。这个名詞是我所不得不常用的。

我擅想，人們都容易承認：在人心中是有这些观念的；而且人

人不但意識到自己有这些观念，他們还可以借别人底言語和动作，推知别人亦有这些观念。

因此，我們第一步就該研究它們是如何出現于心中的。

第二章　人心中沒有天賦的原則

1　由我們获得知識的方式看来，足以証明知識不是天賦的——据一些人們底确定意見說：理解中有一些天賦的原則，原始的意念（κοιναὶ ἔννοιαι）同記号，仿佛就如印在人心上似的。这些意念是心灵初存在时就禀賦了，帶在世界上来的。不过要使無偏見的讀者来相信这个假設之为虛妄，我只向他指示出下述的情形好了。因为我希望我在这部論文底下几部分可以給人指示出，人們只要运用自巳底天賦能力，則不用天賦印象底帮助，就可以得到他們所有的一切知識；不用那一类的原始意念或原則，就可以达到知識底确实性。要假設人心中有天賦的顏色观念，那是很不适当的，因为果眞如此，則上帝何必給人以視覚，給人以一种能力，使他用眼来从外界物象接受这些观念呢？要把各种眞理归于自然底印象同天賦的記号，那亦是一样沒理由的，因为我們可以看到，自身就有一些能力，能对这些眞理得到妥当的确定的知識，一如它們是原始种植在心中的。我想，这兩層是人人都容易承認的。

不过在运用思想来追寻眞理时，人們底思想如果稍为逸出通行道路，則他們便容易受人底責难，因此，我要把我怀疑这个意見的理由說出来，对我自巳底錯誤（如果有的話）作为乞恕之辞。不过我所以举出这些理由来，只是供那些虛怀的人們来考虑，因为有些人或者亦同我一样，在什么地方遇到眞理，就毫不迟疑地来接受

它們。

2　人們以为普遍的同意是一个最大的論証——人們都普遍地承認，有一些思辯的和实踐的（因为他們兩者都說到）原則，是一切人类所一致承認的，因此，他們就說，这些原則一定是一些恒常的印象，一定是人类心灵在受生之初就必然而切实地受之于天，带在世界上来的，就如他們带来自己任何一种天賦的才具似的。

3　普遍的同意并不能証明有什么天賦的东西——不过根据普遍同意而推出的这个論証却有一層不幸，因为事实上縱然眞有一切人类所共認的眞理，那亦不足以証明它們是天賦的，因为我擅想，我可以指示出，人們对于自己所同意的那些事物所以能發生了普遍的共許，还有別的途徑在。

4　人們并不普遍地共許："凡存在者存在"，"一种东西不能同时存在而又不存在。"——不过更坏的是，因为人們虽然应用普遍的同意作为論証来証明天賦的原則，可是在我看到，这个論証似乎还正可以解証出，根本就沒有所謂天賦的原則，因为一切人类并沒有公共承認的原則。我現在可从思辯的部分着手，并且可以援引人們所用的那两条崇高的解証原則，来加以討論。一条原則是說："凡存在者存在，"另一条原則是說："一件事物不能同时存在而又不存在。"这两条原則在一切原則中，我想，算是最有权利配称为天賦原則的，而且它們都被人确認为是普遍承認了的公理，因此，任何人只要似乎来怀疑它們，确乎要被人認为是奇怪的。不过我敢冒昧地說，这些命題不但不曾得到普遍的同意，而且人类大部分根本就不知道这回事。

5　它們不是自然地印于人心的，因为兒童，和白痴等等都是不知道它們的——因为第一点，兒童和白痴分明一点亦想不到这些原則；他們旣然想不到这一層，这就足以把普遍的同意消灭了；

(可是普遍的同意又是一切天賦的眞理所必需的伴条随件)。要說心灵中印有一些眞理，同时心灵又不能知覚或理解它們，在我看来，那只近似一种矛盾，因为所謂“印有”二字如果尙有意义，則它們底含义一定在使一些眞理为人心所知覚。因为要說把一件东西印在人心上，同时人心又不知覚它，那在我認为是很难理解的。如果兒童底和白痴底灵魂和心理中賦有那些印象，則他們便不能不知覚那些印象，而且必然地会知曉这些眞理，同意这些眞理。不过他們既然不知覚那些印象，那就証明事实上并沒有那些印象。因为那些印象如果不是自然地印入人心中的意念，則它們如何能說是天賦的呢？如果它們是自然印入的意念，为什么人們又不知道它們呢？要說一个意念印入在人心上，可是同时又說，人心不知道它，不曾注意到它，那只是使那个印象一无所有了。人心所不曾知道的命題，所不曾意識到的命題，根本就不能說是在人心中的。如果有一个命題在不被人心所知时，可以說是在人心中的，那么根据同一理由一切眞实的命題，人心所能同意的一切命題，都可以說是在人心中的，原来印入的。如果人心所不知道的一个命題，可以說是存在于人心中的，那一定是因为人心有知道它的可能性；不过若是这样，則人心将来所要知道的一切命題，亦都可以說是人心所能知道的。不止如此，就是人心以前所不曾知，以后永不会知道的眞理，亦可以說是原来印在人心中的，因为一个人虽可以活得很久，可是到临死时他亦許仍然不知道他底心理所能确实知道的許多眞理。因此，如果認識的能力就是人們原来所爭执的那个自然的印象，則人們所能知道的一切眞理全都可以因此說是天賦的。不过人們所爭的这一点，归結起来，只不过是一种不妥当的說法罢了。这样，則人們虽然妄辯有天賦的原則，实际上就无异于說沒有那些原則。因为，我想，任何人都会承認，人心能可以知道一些眞理。

可是他們說能力是天賦的，知識是后得的，那么他們所以为某些天賦的公理来爭辯，究竟有什么目的呢？如果眞理在不为理解所知覚时就能印入在理解中，那么我便看不到人心所能知道的一切眞理在起源方面，究竟有何种差异。它們或則都是天賦的，或則都是外来的，我們要妄行分别，亦只有徒劳无功罢了。因此，一个人在談說理解中的天賦意念时，如果他是指着任何一种明晰的眞理而言，則他一定不是說，理解所不曾知覚、所完全不曉的那些眞理是在理解中的。因为“在理解中”这四个字如果有任何适当的意义，則它們一定是指“被理解的”四字而言。因此，要說“在理解中”而“不被理解”，在“人心中”而“不被知覚”，那就无异于說，一件事物同时在心中或理解中，同时又不在里边。人們虽然說，“凡存在者存在”，“一件事物不能同时存在而又不存在”，可是这两个命題如果是自然印入心中的，則兒童不該不知道它們；而且一切嬰兒同有心灵的动物，必然在理解中都有这些命題，必然都知道这些命題、同意这些命題。

6 人們說，“人类在开始应用理性的时候，可以發現出这些命題来。” 現在要答复这一点——有人为避免上述駁难起見，就又答复說，“一切人类**在开始运用理性时**就可以知道这些命題、**同意**这些命題，这就足以証明它們是天賦的”。不过我仍可以加以反駁。

7 人們要預存成見，則往往不肯費辛苦来考察自己所說的話，因此，他們就会把毫无意义的含糊的說法当做清晰的理由。因为他們这个答复如果稍有意义，則我們把它应用在現在这个題目时，則它底含义便不出下述之一；或則說，人們在一能运用理性时，他們就立刻知道，立刻观察到这些假設的天生的印記；或則說，人类理性底运用可以帮助人来發現这些原則，并且使人們确知这些原則。

8　如果它們是被理性所發現的，那亦不足以証明它們是天賦的——他們如果說，借着理性底运用人們可以發現出这些原則来，而且这就足以証明这些原則是天賦的，則他們底辯論方法是这样的：凡理性所能明白給我們發現的一切眞理，凡理性所强迫我們坚决承認的眞理，都是自然印入心中的。因为能标記天賦原則的那种普遍的同意，只不过是說，我們借着理性底运用可以确知这些原則、同意这些原則罢了。要照这样，則在数学家底公理，和由公理所推出的定理之間，便沒有差别了；我們必須承認它們一律都是天賦的，因为它們都是由理性的运用所發現的眞理，而且是任何有理性的动物，在这方面善用其思想时所一定会發現的眞理。

9　說理性能發現这些原則，是錯的——不过这些人又如何能想，要發現假設的天賦原則，理性底运用是必需的呢？理性这种能力（如果我們可相信他們）不是只能由已知的原則或命題，来演繹它所未知的一些眞理么？如果我們不說，理性所教給我們的一切确定眞理，都是天賦的，則任何有需于理性来發現的东西，确乎都不能說是天賦的。要說理解借着理性底运用，才能看到原来在自身印入的东西，才能看到在理解中存在而且被理解所知覚的东西，那正如同說，眼睛要憑着理性底运用才能發現可見的物象一样。因此，要說理性能發現原来印入的东西，那就无异于說，理性底运用可以發現人們早已知道的东西。如果人們在运用理性以前，原来已印了那些天賦的眞理，可是在不能运用理性的时候，他們常常不知道那些眞理，那实际上只是說，人們同时知道而又不知道它們。

10　在这里，人們或者会說，数学的解証以及其他非天賦的眞理，在一提出时，并不能得人同意；因此，我們就可以看出它們和这些公理及其他天賦的眞理，有所区别。后来我还有机会逐漸詳細来討論，命題在一提出后就引起的那些同意。不过我在这里只可

以徑直承認，这些公理和数学的解証确有其差别之点。就是說，一种是需要理性和証明才能做出，才能得人同意的；一种是在一了解以后，不用任何推理，就可以被人接受，被人同意的。不过我可以乞恕地說，这一層区别正可以把人們这个遁辞底弱点穿揭出来，因为他們虽說，要發現这些普遍的眞理，理性底运用是在所必需的，可是我們必須承認，在發現这些眞理时，絲毫用不着推理。我想，給这个回答的人們一定不会魯莽地說，我們所以知道"一件事物不能同时存在而又不存在"这条公理，是由于我們理性底演繹来的。因为他們如果說，我們所以知道这些原則乃是苦思力索的結果，則他們一定会把他們似乎很喜爱的自然所給的那种賜惠毁灭了。因为一切推論都只是来回追求，四面搜寻，都要需人底辛苦和專心。自然所印入的东西旣是理性底基础和指导，那么你如果要假設，在發現这些东西时，理性底运用是在所必需的，那还有絲毫意义么？

11　人們如果肯費力稍一注意，稍一反省理解底作用，則他們便会發現，人心所以能徑直同意一些眞理，旣不是依靠天生的印銘，亦不是依靠理性底运用，而是依靠着和这两种作用完全差异的另一种心理能力；这一点，我們以后就会看到。我們所以能同意这些公理，旣然与理性全不相干，那么我們要說，人在开始运用理性时，就能知道这些公理，同意这些公理，那究竟是什么意思呢？如果你底意思是說，理性底运用可以帮助我們来知道这些公理，那就完全錯誤了，如果眞是那样，那又証明它們不是天賦的了。

12　初能运用理性的时候并不就是我們知道这些公理的时候——如果你因此說："我們在能运用理性时，就能知道，能同意这些公理，"意思是說我們在能运用理性时，同时就能注意到这些公理，而且因为兒童們在一能运用理性时，同时亦就能知道，能同意这些公理：那仍然是錯誤的，不深思的。第一点，这層說法所以錯

誤，乃是因为在人类开始运用理性时，这些公理并不同时就在人心中，因此，你如果說，人类在开始运用理性时同时亦就發現了这些公理，那是很錯誤的。兒童們在知道"一物同时不能存在而又不存在"的这个公理以前，很早就能运用理性，这些例証亦就多的不可胜数了；大部分文盲和野人，即在其能运用理性的年紀，亦往往过了多少年，还不知道这个命題以及相似的普遍命題。我当然承認，人們在不能运用理性时，不会知道这些所謂天賦的普遍抽象的眞理，不过我还可以說，就在开始运用理性时，人們亦不能就知道了这些眞理。这是因为人們在不能运用理性时，心中尙未形成抽象的观念，因而那些概括的公理亦不能成立。这些概括的公理，人們虽誤認为天賦的原則，可是它們仍是后来發現的眞理；而且人心在發現它們时所由的方式和步驟，正同發現那些无人妄認为天賦的其他命題时一样。这一点，我希望可以在下文中把它弄得明白了。因此，我只承認，人們在知道这些普遍眞理以前，必須先能运用理性，可是我却否認，人們在开始运用理性时，同时就能發現出这些普遍的原則。

13 要照这样，則普遍的眞理和其他可知的眞理便无分別——同时我們还当知道，如果你說："人类在能运用理性时，就能知道，能同意这些公理，"那实际上亦只是說：这些公理在理性發动以前，从未被人知道，被人注意，不过以后在人底一生中，有被人同意的可能。不过在这里，我們仍沒有确定的时間；因此，这些眞理亦就同其他一切可知的眞理都一样，因为要說它們在人类能运用理性以后便被人知道，那并不能表示出它們对其他眞理所占的上風，所有的差异来，而且它們亦不能因此就被証明是天賦的，因为結果是正相反的。

14 縱然在开始运用理性时同时就能發現这些公理，那亦不

足以証明它們是天賦的——第二点，縱然我們知道这些公理，同意这些公理时，却好正是我們开始运用理性的时候，那亦不能証明它們是天賦的。这种辯論方法之为輕浮，正同这个假設之为錯誤是一样的。因为理性这种心理能力既然屬于另一个范疇，則你憑着什么論理方法，只因为理性起始动作时，我們能开始同意于一个意念，就說那个意念是自然原始在人心本質中所印入的呢？如果你只因为人們同意这些公理的时候，亦正是他們开始运用理性的时候，就說这些公理是天賦的，那么，我們如果假定人們开始运用語言的时候，亦正是开始同意这些公理的时候（这个时候亦正可以說是人們开始运用理性的时候），則我們亦可以根据語言底开始运用，来証明这些公理是天賦的了。因此，我虽然可以同主張天賦原則的人們一样承認，人心在不能运用理性时，便不知道这些普遍的，自明的公理，可是我仍然否認，人們在开始运用理性的时候，恰好正是开始注意这些公理的时候；而且我縱然退一步来承認，两个时間恰乎相等，我亦不承認这个就能証明这些公理是天賦的。因此，我們如果說，"人类在能运用理性时，就能承認这些公理，"則这个命題所仅有的眞实意义只不过是說，有了推理的能力，我們才可以逐漸地与日俱进地，来形成抽象的观念，并且来了解概括的名詞，因此，兒童們往往不能先得到那些普遍的观念，不能先学得代表观念的那些名詞，一直等他們在較熟悉較特殊的观念上，把自己底理性运用了好久，人們才能認他們可以理解推理的談論。如果你所以說，"人类在能运用理性时就能同意这些公理，"乃是因为这条命題有別的意义，那么，我請你把那个意义指示出来好了；至少你亦得在这种意义下，或在別的意义下，来給我指示出，这个命題如何能証明这些公理是天賦的。

15　人心得到各种眞理时所由的步驟——感官在一起初就納

入一些特殊的观念来，以装备尚在空虛的那个小室。人心漸漸同它們有的相熟悉了，于是便把它們保存在記忆中，給它們定了名称。随后，人心又可以进一步，来把那些观念抽象化了，漸漸会运用概括的名詞。借着这个方式人心便儲备了各种观念和語言，并且在这些材料上，来运用它底推理能力；这些能促动理性的各种材料愈加增長，則理性底运用亦日益明显。不过概括观念的获得及概括言語底应用，虽然常和理性在一塊生長，可是这个亦万不能証明它們是天賦的。我自然承認，人們对一些眞理所有的知識是很早就存在于心中的，不过那种存在的方式仍然指明那些眞理不是天賦的。因为我們稍一观察，就会發現，人心所从事的，仍是后得的观念，不是天賦的观念。它所从事的那些观念，仍是由外物所印入的，因为那些外物最初就在兒童們底感官上千反万复印了各种印象。人心大概是在一能运用記忆时在一能保留并且知觉清晰的观念时，或者在这样所得的各种观念中，就能發現出，它們有些是相契的，有些是相差的。不論人心是否是在有了記忆以后，才能有这种分別，我們依然确知，在語言底运用以前，在开始所謂理性底运用以前，这种分別是早已有了的。因为兒童們在不能說話时，已經确知甜觉和苦觉的分別(就是說甜不是苦)，正如他們后来会說話时，知道艾草和甜梅不是同一事物一样。

16 一个嬰兒如果还不会数七，并且还沒有得到"相等"这个名詞及其观念，則他便不知道三加四等于七。不过在他会数七以后，在他知道相等观念以后，則你如果解釋起这些字（三加四等于七)来，他就会立刻同意那个命題，或者不如說是了然那个命題底眞实。不过他現在所以能一直同意，并不是因为那个命題是一个天賦的眞理，而他一向所以缺乏这种同意，亦不是因为他不能运用理性。他在自己心中，一确立这些名詞所代表的清晰观念，这个

命題所包含的眞理便立刻呈露給他，他在这里所以得知那个命題底眞实，亦正同他以前所以得知棍杆不是樱桃时，所有的根据和方法一样。而他以后所以能知道“一件事物同时不能存在而又不存在”，亦是本着同样根据和方法。这一点我們將在以后加以詳細發揮。因此，人如果不具有那些公理中所含的那些概括的观念，如果不知道代表观念的那些概括名詞底意义，如果不能把名詞所代表的观念在心中加以联絡，則他便不能同意于那些公理；因为那些公理同其所含的名詞和观念，亦同耗子观念和鼬鼠观念一样，都是待时間和观察才能使他熟悉的。在熟悉了这些以后，他如果一有机会来把那些观念在心中加以联絡，并且按照那个命題底含义，看看它們是否相契或不相契，則他便有能力来知道这些公理所含的眞实。因此，一个人所以知道十八加十九等于三十七，則他所根据的自明之理(self-evidence)亦同他知道一加二等于三时所根据的一样。而一个兒童所以不能如成人立刻知道这条命題，并不是因为他缺乏理性底运用，乃是因为“十八”、“十九”——和“三十七”三个数字所代表的观念，不能如“一”、“二”、“三”三个数字所代表的观念，那样容易获得。

17　人們在一提出公理、一了解公理以后，虽然就能同意那些公理，那亦不能証明它們是天賦的——人們虽然說，人类在能运用理性时所發生的普遍同意，就能証明有天賦的公理，可是这种遁辞是不能成功的，而且根据这种遁辞說来，則所假設的天賦公理，同后来学得的其他公理，便無所分別。因此，人們就又另想方法，仍然努力来給所謂公理找寻一种普遍的同意；他們說，这些公理**一經提出**，这些公理所含的名詞一被人了解，人們便会**同意**它們，这就足以証明人們底普遍同意。他們看到，一切人类，甚至于兒童，在一听到，一了解那些名詞以后，就能同意，因此，他們就想，那些公

理是天賦的。因为人类在一了解了这些文字以后，旣然都会承認这些命題是分明的眞理，因此，他們就推断說，这些命題是原来就在理解中貯蓄着的，而且人心不用任何教导，在它們一提出以后，就能允准它們，同意它們，而且从此以后，亦不再怀疑它們。

18 如果那种同意是"天賦"底标記，則所謂"一加二等于三"、"甜不是苦"等等成千上万的相似命題，都可以說是天賦的 —— 要答复这个意見，則我可以請問，"在一听到、一了解一个命題以后，所發生的那种直接同意，是不是可以做为天賦原則底一个确定的标記？"如果它不是，則他們要根据普遍的同意来証明那些命題是天賦的，那是徒劳的。如果它是"天賦"底标記，則他們应該把一听以后，就能引起同意的那些命題都認为是天賦的，这样，則他們所有的天賦原則亦就太多了。因为人們如果根据一听到名詞、一了解名詞以后，所發生的那种同意，就来断言那些公理是天賦的，則他們亦必得承認关于数的各种命題是天賦的；照这样，則人們在一听到、一了解各种名詞以后，所能同意的各种命題，类如"一加二等于三"、"二加二等于四"、以及其他关于数的無数相似的命題，都可以归在天賦公理以內了。天賦的公理亦并不能只为数目所独占，关于数目所形成的命題亦并不以此为限；不但如此，就是自然哲学同一切其他科学所供給的許多命題，在一被人理解以后，亦是必然要引起同意的。人們不但相信"兩个物件不能同时在一个地方存在"，不但相信"一件事物不能同时存在又不存在"等等眞理，而且他們还一样相信"白非黑"、"方非圓"、"苦非甜"等等公理。成千上万的这一类眞理，凡我們能淸楚观念到的，人們只要尙有理智存在，則他們在一听到、一理解各种名称所代表的观念以后，都是必然要同意的。这些人們如果忠于他們底規則，并且以为一听到、一理解以后，所發生的那种同意，就是天賦底标記，那么他們所承認

为天賦的，不独限于人們所能淸楚观念到的那些命题，而且各种命题只要其中所含的差异观念是互相排斥的，它們亦都是天賦的。因为含着矛盾观念的任何特殊的命题，在一被人听到并理解其中的名詞以后，都一定可以立刻得到人底同意；正如"一件事物不能同时存在而又不存在"这个普遍的命题似的，亦正如"相同的不能是相异的"这个普遍的命题似的(这个命题是一切否定命题底基础，而且比前一个命题还更容易理解)。照这样，則他們單是这一类天賦的命题，就有了無数，再不用說其他的天賦命題了。不过任何命题中所含的观念如果不是天賦的，則那个命题便不能說是天賦的，因此，要照人們現在的假設而論，則我們底顏色观念、声音观念、滋味观念、形相观念等等，都成了天賦了。这样便和理性及經驗相反了。在一听到、一理解名詞以后人們所發生的普遍的直接的同意，我承認它是"自明之理"底一个标記，不过自明之理却不是依靠于天賦的印象，而是依靠着别的东西(以后就会看到)，而且包含自明之理的各种命题，还不曾有人狂妄地来認它們是天賦的。

19 人們先知道了这一类"次"概括的命题然后才知道这些普遍的公理——人們在这里，不要妄說，在一听了以后就得到人同意的那些較特殊的自明命题，所以被人接受，乃是因为它們是較普遍的命题底結果，乃是因为它們是所謂天賦原則底結果。因为任何人只要肯費心来观察理解中的作用，則他一定会看到，这些"次"概括的命题，是在人类还完全不知道那些較概括的公理时，就被人所确知、所坚信的。这些"次"概括的公理旣然比那些所謂第一原則較早地存在于心中，因此，人們在一听以后，所以就能同意它們，一定不是因为那些較普遍的原則。

20 人們說："一加一等于二等等命题，旣非概括的，亦非有用的，"現在要答复这一点——人們如果說："二加二等于四、紅非藍、

等等命題，既非普遍，又無大用，"則我可以答复說，这亦并不能証明在听聞理解后所發生的普遍同意，就是天賦原則底根据。因为这种同意如果是"天賦"底标記，則無論任何命題，只要在被人听聞和理解以后，能得到一般的同意，都可以說是天賦的命題，就如"一物不能同时存在又不存在"这个公理是一样的，因为它們在这方面都是相等的。你如果說这个公理是較普遍的，則这种差异更使这样公理同"天賦"一义不相干。因为那些較普遍較抽象的观念，比那些較特殊的自明命題，更是不能一直理解的，因此，它們是在理解逐漸增長以后，才慢慢为人所接受，所同意的。至于說到这些崇高公理底效用性，則我們在后来詳細研究它时，或者会看到它不如一般人所想象的那种大。

21 有人說，"这些公理在未提出以前，有时人們是不知道它們的"，不过这亦不能証明它們是天賦的——不过我們还不曾討論完人們在一听聞、一理解各种名詞后，对各种命題所發生的那种同意。我們首先当注意的就是說，这种同意不但不能标志出那些命題是天賦的，而且正証明它們不是天賦的。因为这种意見已經假設了，人們虽然知道虽然理解别的事理，可是这些命題在未給他們提出以前，他們是不知道的，而且他們在未从他人听来这些眞理时，他們是不知道这些眞理的。因为这些眞理如果是天賦的，如果本着自然的原始的印象（如果有的話），存在于理解中，那么，它們就早已被人知道了，还为什么非提出来，才能得到人底同意呢？那么，你能說，提出它們以后，就能把它們印得較"自然"，印入时稍为明显一点么？如果是这样的，則結果只得說，一个人在被人教了这些公理后，要知道得比原来較为清楚一点。因此，我們就得說，人們用教导把这些公理教給人时，比自然用印象把它們印于心中时，还要較为明显一点。照这样說，便与人們对于天賦的原則所怀的意

見不符，便不能給那些原則以任何权威，反而使那些原則不能成为人們一切知識底基础，如人們所妄說的那样。我自然不能否認，許多自明的眞理在一提出以后，人們就会熟悉它們，不过我們还分明看到，任何人在明白这些眞理时，都只是覚得自己开始知道了他以前所不知的一个命题；而且他以后所以不再来怀疑这个命题，并不是因为这个命题是天賦的，乃是因为他在考究和反省这些文字中所含的事物本質时，任何方式、任何时間都不能使他换一种方法来想。如果在一听聞、一理解以后，就被人同意的那些事理，都可以說是天賦的原則，則凡由特殊到一般的各种有根据的观察，都可以說是天賦的。实則我們分明知道，只有少数聪明人（并非一切人）能起初發現了这些現象，把它們归納为普遍的原則；因此，这些原則不是天賦的，而是在人們認識了殊例，反省了殊例以后，才总結起来的。善于观察的人們，在已經观察了这些命题之后，是不能不同意的，不善于观察的人們，在听人提出这些命题之后，亦是不能不同意的。

22 人們如果說，这些命题在未提出之前，人类就已含蓄地知道它們；則他們只是說，人心是有知道这些命题的能力，要不然，則他們所說的是毫無意义的——如果人們說："这些原則在第一次提出以前，人們虽不明显地知道它們，可是早已含蓄地知道它們"，（人們如果說这些原則在不被知道时就已存在于理解中，則他們一定会有这种說法，）則我們底解釋只得說，人心是有能力来坚定地理解并且同意这些命题的，否則我們便不能存想，所謂一个原則含蓄地印于理解之中是什么意思。照这样說，則一切数学的解証都和第一原則一样，都該認为是人心上的天然印象了；我想这是他們所不容易承認的，因为他們会看到要解証一个命题是不很容易的，要在解証以后来同意一个命题却是很容易的。很少有数学家能大

胆地相信說，他們所画的一切圖解都只是由自然在人心中所印的那些天賦的标記来的。

23 人們如果根据第一次听聞后所發生的同意来立論，則他們已經謬妄地假設了在听聞以前，人类沒有受过教育——前边的論証告訴我們說，凡人們一听以后就能承認的那些公理，都可以認为是天賦的，因为人們所同意的那些命題不是由他人底教导来的，亦不是由任何論証或解証底力量来的，只是在人心解釋了理解了各种名詞以后，自然而然来的。不过我想这个論証还有其进一層的弱点。在我看来，这个論証底錯誤似乎在于假設人們不能学得任何新的东西，实則人們是常常在学知他們以前所不知的各种东西的。因为，第一点，他們分明是先学会名詞，才知道名詞底意义的；而且名詞和意义都不是与生俱来的。不过后得的知識还不以此为限，就是命題中所含的各种观念，亦同它們底名称一样，都是后得的，不是天生的。因此，在一听以后人們所能同意的一切命題中，命題底名詞、名詞和观念底关系、以及名詞所代表的那些观念，都不是天賦的；那么我就問，在这一类命題中，还剩有什么是天賦的。我很願意人們給我指示出，哪一些命題中所含的名詞或观念是天賦的。各种观念同名称是我們逐漸所得到的，它們底固有关系亦是我們逐漸所学得的。学習作用完成以后，我們如果看到，一个命題中所含的名詞底意义，是我們所熟知的，而且其中所表示的各种观念符合与否，我們亦可以借着比較自己底观念观察出来：則我們一听这个命題，就能立刻同意于它。至于別的命題，縱然它們亦是很确定很明白的，可是它們所含的观念如果是不容易立刻得到的，則我們在同时亦便不能同意它們。一个兒童如果借着慣熟的認識作用，使苹果同火两种差异的观念明显地印在心中，并且知道了苹果同火这两个名詞代表着这两种观念，則他便会立刻同意于“苹果

非火”的这个命題。不过說到“一物不能同时存在又不存在”的这个命題，則他或者要在几年以后，才能加以同意。因为这些文字虽或是容易学得的，可是它們底意义，要比那个兒童所常見的那些可感物底名詞底含义，要較为寬广，較为含蓄，較为抽象；因此，他要費許多时間才能学得这些文字底确当意义，才能在心中形成这些文字所代表的那些普遍的观念。要不达到这个地步，則你永不会使一个兒童同意于由普遍名詞所成的各种命題；不过他要是一得到那些观念，一学知那些名詞，則他可以立刻同意于后一个命題，亦正如他同意于前一个命題似的。在同意时，他所根据的理由亦是一样的，因为他看到，他心中所有的各种观念之相契与否，是会按照命題中代表观念的各种名詞之相容相斥而变的。不过在人們給他所提出的各种命題中，代表观念的那些文字如果不曾存在于他底心中；則那个命題縱然是很眞实的或虛伪的，他亦不能加以同意或加以否認；因为他对于这个命題是全不知所以然的。因为文字（或言語）在超出其标記观念的范圍以外，都只是一些空洞的声音，因此，我們在同意它們时，一定要看它們是否契合于我們所有的观念；而且我們底同意，亦是以此范圍为限的。不过要指示出知識由何种途徑才能进入人心，并且要指示出同意底各种程度都有什么根据，那还是下边的事情。我現在只是略为提到这一点，作为我所以怀疑那些天賦原則的理由之一罢了。

24　这些原則不是天賦的，因为人們并不普遍地同意它們——要求結束普遍同意底这个論証，則我亦可以同辯护天賦原則的人們一致相信說，如果它們是天賦的，它們一定能得到普遍的同意。因为要說一个眞理是天賦的，同时又說它是不能得人同意的，那就无异于說，一个人知道一个眞理，同时又不知道它是一样的，都是一样不可理解的。不过就照这些人們所說，那些命題亦不能是天

賦的，因为不了解这些名詞的人們是不能同意这些命題的，能了解这些名詞的人們，如果不曾听到或想到这些命題，則他們大部分亦是不能同意它們的；而且我想，人类至少有一半是这样的。不过不能同意的人們縱然占着很少数，而且縱然只有兒童們是不知道这些命題的，这亦足以推翻了普遍的同意，并且从而証明这些命題不是天賦的。

25 这些公理不是最先知道的——不过"嬰兒們"底思想既然不是我們所知道的，而且他們理解中所發生的思想来行推断，也是未曾表示出的，所以要根据这些来进行推論，那就免不了引起人底責难，因此，我其次还可以說，这两个命題亦不是兒童心中原始所有的眞理，而且它們亦并不是在一切后得的、外来的意念之前的；而它們要是天賦的，还必須是最先就在那里的。我們能否决定这个問題，并无关系，反正兒童們总是在一定时候已开始思想，他們底語言和行动就使我們相信他們是这样的。他們到了能够思想、能够知識、能够同意的时候，我們还能合理地假設，他們不知道自然所印入的那些意念（如果有的話）么？他們既能从外面知覚到事物底印象，你有任何一点理由，来想象他們同时却不知道自然在其內心所印的那些标記么？他們既然能接受能同意外来的意念，那么他們心中所織入的那些意念，既然印在不可磨灭的字迹內，以为他們一切后得知識和将来推論底基础和指导，你能說他們反而不知道么？倘如是这样的，則自然底辛苦都白費了；至少我們亦得說，它写字写得很糟，因为人底眼虽然能明察其他物象，而对于自然底字迹却是不会讀的。它們既然不是最初被人知道的，而且离了它們，人們亦可以对其他事物得到分明的知識，則你要假設它們是最淸晰的眞理，并且是一切知識底基础，那豈不是最荒謬不过的么？一个兒童确乎知道，奶他的乳母不是同他玩耍的猫兒，亦不是他所怕

的黑奴;他亦知道,他所拒絕的土荆芥或芥花不是他所哭着要的苹果或糖。这是他所确实深信的。不过你能說,他所以坚定地同意这些命題以及其他部分的知識,是本于“一物不能同时存在而又不存在”的那个原則么?你能說,一个兒童在达到某种年龄以后,旣知道了别的許多眞理,就亦意想到那个命題么?人們如果說,兒童們可以把这些普遍的抽象的思辯同乳瓶及鼗鼓結合起来那么他們比起那个年龄的小孩子来,可以說是对自己底意見,更为热情、更有热忱的,不过却不象孩子們那样忠誠和老实。

26　因此,它們不是天賦的——人們如果長大了,并且慣用了較普遍較抽象的那些观念,同代表观念的那些名称,則你把一些較概括的命題一向他們提出来,就永远可以馬上得到他們底同意。不过幼年的人們虽然知道了别的事物,却不能知道这些命題,因此,你就不能妄說,这些命題可以得到有智慧的人們底普遍同意,因此,它們亦就不是天賦的。任何天賦的眞理(如果有的話,)一定不能不被人知道,至少亦得被知道其他事物的人所知道。因为它們如果是天賦的眞理,則它們一定是天賦的思想;人心中沒有一种眞理,是它沒思想过的。因此,我們分明看到,人心中如果眞有天賦的眞理,則它們必然是最先被人思想到的,必然是最初在那里出現的。

27　这些命題不是天賦的,因为天賦的命題应該表示得十分明白,而这些命題是最不明白的——我們已經充分証明,兒童們、白痴們、同人类的大部分,是不知道我們所討論的那些概括的公理的;因此,我們就分明看到,这些公理并不能得到普遍的同意,亦并不是概括的印象。不过我們还可以由此再进一步来証明,它們不是天賦的。因为这些标記如果是天生的原始的印象,則它們便应該在那些人心中显現得特别明了、特别清楚,可是事实上我們并沒

有看到那些人心中有这些标記底痕迹。此外，那些人們还是最不知道这些标記的，因此，在我看来这就更能証明它們不是天賦的；因为它們如果是天赋的，則它們底作用是应該有很大的强力同活力的。因为兒童、白痴、生番、同大部分文盲，在人类中是最不为習慣和借来的意見所汚染的，而且学習和教育亦并不曾把他們底天然思想在新模型里陶鑄一番，外来的造作的各种学說亦并沒有把自然在他們思想上所写的明白标記混乱了，因此，我們可以很合理地想象，他們心中这些天賦的意念一定是明明白白可以为人观察出的，就如兒童們所有的思想似的。我們还可以想象，天生的白痴們一定可以完全知道这些原則，因为人們假設这些原則是一直印在心灵上的，并不与身体底組織或器官有关系，人們都承認，这正是这些原則同其他原則所有的唯一差异。按照这些人們底原則，我們还可以想，这些自然的光綫（如果有的話，）在这些无含蓄无伎俩的人們心中，应該照耀得达于極度的光輝，使我們不能絲毫怀疑它們底存在；就如我們不能怀疑这些人們有喜爱快乐，憎恶苦痛的心理似的。不过可惜的很！在兒童們、白痴人、生番、全不識字的人們心中，究竟有什么普遍的公理呢？有什么普遍的知識原則呢？他們底意念是为数很少而且范圍是很狹的，是从他們日常所見的物象借来的，因为只有这些物象在他們底感官上是常常留有最强烈的印象的。一个兒童固然知道他底乳母和搖籃，而且再大一些还可以逐漸知道了各种玩物。一个青年番人底脑中，固然可以按照其种族的風俗，發生了爱情和打猎等等意念。不过任何人如果以为一个未受教育的兒童，或树林中的一个野人，会知道这些抽象的公理和馳名的科学原則，則我恐怕他会發現自己是錯誤了的罢。这一类的普遍命題，在印第安人底茅舍內是很少提到的，在兒童們的思想中更是少見的，在白痴底心中更是完全沒有它們底印象的。文

明各国底学校中同学院中，因为不时爭辯，習于这一类的談話或学問，才能發生了这一类言語；因此，这一类公理只适于巧辯和盲从，却无助于發現眞理或增長知識。不过它們亦有一种小功用，可以使知識稍有进步，这一点，我們以后有机会再来詳論好了（4卷，7章。）

28　总攝前义——我不知道，在解証大师們看来，我这說法荒謬到如何地步；任何人在一听之下，或者都是不能相信这种說法的。因此，我要請求向偏見暂时休战，請它暂时且不要責难我，請它听我把这篇論文底結論完全說出来。我是很願意屈从較好的判断的，而且我既然坦白地追求眞理，則人們如果能使我相信，我自己太于固执自己底意見，那我亦是不在意的；因为我們在用力过勤，热心已甚时，是常会有这种情形的。

总結起来說，我找不到任何理由可以相信这兩条思辯的公理是天賦的，因为它們不是人类所普遍同意的，因为它們所引起的一般的同意是由别的方式来的，不是由自然的銘印来的（这一点，我相信下边可以闡明）。在知識同科学方面这些第一原則如果不是天賦的，則我想，别的思辯的公理亦幷沒有較大的权利，配称为天賦的。

第三章　沒有天賦的实踐原則

1　道德的原則都不及前边所述的那些思辯的公理那样明显，那样被人普遍所接受——在前一章中我們所討論的那些思辯的公理，如果不能得到全人类底切实的普遍同意（我們已經証明这一点），則我們更容易看到，实踐的原則（Practical Principles）亦一样

是不能得到普遍的認可的。沒有一个道德的規矩可以同"凡存在者存在"这个命題得到同样普遍而直接的同意,沒有一个道德的規則可以同"一物不能存在因而不存在"这个命題成为同样明显的眞理。因此,我們看到,道德的原則更是不配称为天賦的。因此,我們固然怀疑思辯的原則不是天賦的,可是我們更要怀疑道德的原則不是天賦的。不过这种怀疑并不足以使人来否認这两种原則底眞实,它們虽不是一样明显,却是一样眞实的。那些思辯的公理,証据是明显的,不过那些道德的原則則需要人心底推論、考察和运用,才能發現它們底眞实。它們并不是印入人心的天然标記;如果眞有这些标記,則它們一定是很分明的,而且可以借其光亮为人人所切实知道。不过我虽然如此說,可是这并不能貶抑了这些原則底眞实和确性;就如"三角形三內角等于兩直角"这个定理,虽然不能如"全体大于部分"那个定理那样明显,虽然不能如那个定理一样,在一听之后就能得人同意,可是这亦并不能貶抑其眞实和确性。現在我們可以說,这些道德的規則是可以解証出的,如果我們不能确知它們,那只是我們自己底錯誤。不过許多人旣然不知道这些規則,而且人們在接受这些規則时亦有些迟緩的样子,这就足以証明它們不是天賦的,不是不經探求就能自然呈現出的。

2 一切人类并不都承認信心和公道是道德原則——要問到事实上究竟有沒有一切人类所共同相信的道德原則,則我可以說,人們只要稍为明白人类底历史并且他們底視綫超出于烟囱之烟以外,他們一定会解决这个問題。如果有天賦的实践眞理,則它一定会毫無疑义地普遍为人所接受,可是这个眞理究竟在那里呢?公道(justice)和踐約似乎是許多人所共同同意的。人們都以为这条原則是扩展及于賊窩中,和元惡大憝底党羽中的,而且就是甘心灭絕人道的那些人們,在他們相互之間亦是要保持信义(faith)和

公道規則的。我亦承認，虽亡命之徒亦不能不遵守这些規則；不过他們并不以为这些規則是自然底天賦法則。他們虽然在他們底社会以內为方便之故来实行这些規則，不过一个人如果一面同其盜党公平行事，一面在随后遇到一个忠实人的时候，却又搶劫杀戮，則我們万不能想象他把公道認为是实踐的原則。公道和信义确乎是維系社会的公共紐帶，因此，亡命和盜偷虽然与世絕緣，可是他們自身亦必須遵守信义和公平底規則，否則他們便不能互相維系。不过你能說，那些以欺騙和搶劫来度日的人們，有他們所承認所同意的信义和公道底天賦法則么？

3 反駁。有的人說，"人們虽然在实踐上否認这些原則，可是他們在思想中却承認这些原則"。現在要答复这一点——有人或者会說，人們底实踐虽然否認了这些原則，可是他們心中的默許却同意这些原則。第一点，我可以答复說，我一向想，人底行动是最能解釋他們底思想的。不过大多数人們底行动，以及一些人們底自白，既然怀疑或者否認这些原則，因此，我們就在成人方面，亦不能确立起普遍的同意来，沒有普遍的同意，則我們便不能断言这些原則是天賦的。第二点，我們要假設天賦的实踐原則，只归結于空洞的思維中，那亦是很奇异，很不合理的。由自然得来的实踐原則是为行动用的，因此，它們一定可以产生与它們相契的动作，而不能只使人对它們底眞理發生思辯的同意；否則它們同思辯公理底区别便是無意义的了。我自然承認，"自然"給了人类一种希求快乐，和憎惡患苦的心理，而且这些心理确乎是天賦的实踐原則，确乎可以恒常地繼續动作，不断地影响我們底一切行动。我們任何时候都可以看到一切人类具有这些恒常的普遍的傾向(inclination of the appetite)，不过这些心理只是趋向善事的一种欲念傾向，而不是理解上的眞理印象。我并不否認，人心中印有許多自然的傾向，而且

即在感官和知覚底最初例証中，我們亦可以看到，有些东西是适合于它們的，有些东西是不适合于它們的，有些东西是它們所傾向的，有些东西是它們所規避的。不过这亦不能証明人心中有天賦标記，因为这些标記是要成为"規制实行"的知識原則的。因此，这个并不能証实理解力上的自然印象，反而取消了它們，因为自然如果眞在理解上印了一些标記，以为知識底原則，我們一定会知覚到它們常常在我們身上起作用，并且要影响我們底知識，正如我們永远知覚到能影响意志和欲念的那另一些原則似的。（后边这些行动的原則是我們一切行动底恒常源泉和动机，而且我們不断地覚得它們很强烈地驅迫我們来从事那些行动）。

4 道德的規則需要一个証明，因此它們不是天賦的——此外，还有一种理由亦使我們怀疑任何天賦的实踐原則；因为我想，任何道德原則在一提出来以后，人們都可以合理地請問一个所以然的理由。可是这些原則如果是天賦的或至少是自明的，則这种問題是完全可笑的，荒謬的；因为任何天賦的原則都是自明的，并不需要任何証明来辨識它底眞理，亦并不需要任何理由来給它求得人底賛同。一个人如果要問为什么"一物不能同时存在而又不存在"，或者他如果来給这个問題以一种理由，則他可以說是缺乏常識的。因为这个命題本身就具足自己底光明和証据，并不需要别的証明；任何人只要一理解这些名詞，就能一直同意这个命題，要不然則我們便沒别的方法使他同意。不过"以己所欲于人者施于人"这个規則，虽是一切社会德性底基础，同一切道德底不能动搖的規則，可是我們如果把这条規則向一个从未听說过它而却能理解它的人提出来，他不是可以很合理地請問一个所以然的理由么？而且提出这个規則的那人不是应該給他解說这个規則之为眞实、之为合理么？这就証明这个規則不是天賦的了，因为它如果是天賦

的，則它便应該不需要任何証明；而且人們在一听聞、一理解它以后，就应該接受它、同意它、認它为無論如何不能反駁的眞理。因此，一切道德規則所含的眞理，分明都是依靠于一些先前的理論，而且是由先前的理論所演繹出的；它們如果是天賦的，或則是自明的，当然就不是这样情形了。

5　遵守契約的例子——遵守契約确乎是一个偉大而不能否認的道德規則。不过你如果問一个基督徒，为什么人不可食言，則他因为着眼于来世苦乐之故，就会給你一个理由說：那是因为掌着悠久生死权的上帝需要我們那样做。不过你如果問一个霍布士信徒，則他会答复說：那是因为公众需要那样，如果你不那样行事，巨灵（Leviathan）就会来刑罰你。你如果再問异教的一个老哲学家，則他又会說，因为食言是不忠实的，是不合于人底尊严的，是与人性中的最高优点，卽德性相反的。

6　人們所以普遍地来贊同德性，不是因为它是天賦的，乃是因为它是有利的——因此，自然的結果就是人們对于各种道德原則，便按照其所料到的（或所希望的）各种幸福，發生了紛歧錯杂的各种意見；如果实踐的原則是天賦的，是由上帝亲手直接印入人心的，当然不会發生这种情形。我自然承認，上帝底存在是可以由各方面观察到的，而且我們对他所应有的服从亦是同理性底光亮十分相契的，而且，大部分人类亦是能証实这个自然法則的。不过我們仍然覚得，必須承認人們虽然普遍地贊同各种道德規則，而并不必知道或承認道德底眞正根据。道德底眞正根据自然只能在于上帝底意志同法律，因为上帝可以在黑暗中視察人底行动，而且他亲手操着賞罰之权，足可以有力量来折服最傲慢的罪人。不过上帝既然以不可分离的联合作用，把德性和公益联結在一塊，并且使实行道德成了維系社会的必需条件，并且使凡与有德者相接

的人們分明看到德性底利益，因此，我們正不必惊异，人为什么不止要允許那些規則，而且要向別人来贊美，来謳歌那些規則了，因为他确信，他人如果能遵守德性，他是会得到利益的。因此，人們所以贊揚这些規則是神聖的，不但可由于信心，而且可由于利益；因为这些規則如果一被人蹂躪，一被人褻瀆，他們自己就会不安全的。这种情形固然無損于这些規則所分明具有的道德的和永久的义务，可是这就足以指示給我們說，人們在口头上对这些規則所表示的外面認可，并不足以証明它們是天賦的。不但如此，这个認可亦并不足以証明，人們在內心中，承認这些原則是不可侵犯的实踐原則。因为我們看到，塵世底利益和安全虽使人們在表面上承認这些原則；可是他們底行动很足以証明，他們很不在意建立这些規則的立法者，亦并不在意他为懲罰犯法者所准备的那个地獄。

7 人們底行动可以使我們相信，德性底規則不是他們底天賦原則——如果我們不要过事客气，不要过分承認許多人底自白是誠意的，而且我們如果以为他們底行动就足以解釋了他們底思想，則我們將会看到，他們在內心里并不尊敬这些規則，而且亦不很完全相信这些規則底确定性和束縛力。因此，“以所欲于人者施于人”这个偉大的道德規則，虽常有人贊美，却少有人实行。而且你如果眞正破坏了这个規則，倒許不是大罪，可是你如果教人說，这个規則不是道德底規則，并且沒有束縛力，則人們会以为你这种說法是瘋狂的，是与人們自身破坏这个規則以冀求得的那种利益正相反的。或者有人說，我們还有良心足可以約束我們，不使我們破坏了这个規則，因此，我們仍然可以保存了这个原則底內面的束縛力。

8 良心不足以証明任何天賦的道德規則——要答复这个意見，則我可以說，我确信，許多人心上虽然沒有写上任何标記，可

是他們却亦逐漸能同意一些道德的原則，相信那些道德底束縛力；亦正如他們逐漸能知道别的事物是一样的。其余的人們則亦可由其教育、交游、同本国底風俗，逐漸得到这种信念。而且这种信念，不論是如何得到的，总亦可以刺激起人們底良心来；因为所謂良心幷不是别的，只是自己对于自己行为底德性或堕落所抱的一种意見或判断。如果你以为良心就是天賦的原則，那么相反的信念亦可以說是天賦的原則，因为有些人們虽亦俱有同样的良心傾向，可是他們所行的事正是别人所要避免的。

9 举例証明，有些人們在犯灭倫大罪时幷沒有悔恨——那些道德的規則如果是天賦的，印于人心上的，为什么竟有人在違犯这些規則时，不动声色，泰然自若呢？你只要一看軍队在劫掠城市时所施的暴行，你就可以看到，究竟他們能遵守、能意識道德的原則不能，究竟他們能有一点惻隐之心不能。在这种情形下，搶夺、毆杀、奸淫，都是極其自由，不受任何懲罰和非难的。就在最文明的国家中，人們不是常把自己底嬰兒擲在曠野，一任其飢寒以死，或受野兽的吞噬么？而且人們对那种行为不是毫不非难、毫不見怪，一如其对生育兒女之举是一样的么？在有些国家中，母亲如果因为生育而死，人們不是要把嬰兒同母亲葬在一个墓中么？如果一个冒充的星相家申言嬰兒底星座不吉，人們不是要把他杀掉么？有些地方，人們在达到某种年龄后，不是要把他底父母杀戮了、或弃擲了，而毫不感悔恨么？在亞洲底某一部分，病人到了不可救藥的时候，往往在死前就被人抬出置在地上，讓它們在風雨寒暑中逐漸灭亡，而毫不加以救助或怜憫。又如明格来良人（Mingrelians）虽然自認为是基督教徒，可是他們往往毫不躊躇地把自己底兒女生埋了。有些地方，人們竟然还要吃自己底兒女們。格律卑人（Caribbs）往往把自己底兒童閹割了，以便养肥了供他們底食用。加喜乐叟

(Garcilasso de la vega)告我們說，秘魯有一种人，往往同他們底女俘虏实行交媾以求生产，生产以后，便將其兒女养肥以供食用；他們把这些女俘虏养做妾，專供生产之用，到了她們不能生殖的时候，亦就被杀食了。杜平納布人(Towoupinambos)以为能报仇，能多吃敌人，就是可以进乐园的德性。他們幷不曾有上帝一名，亦沒有宗教和信仰。又如土耳其人所奉为聖人的那些人們底生活，說起来亦是無法登大雅之堂的。保姆格騰(Baumgarten)有一部頗为稀奇的游記，其中有很著名的一段記述这一类的事实，因此我可以將其原文詳引在下边。

"在那里(就是說埃及白尔伯(Belbes)地方附近)，我們見了一个回教的聖人，坐在沙丘間，一絲不挂，就如方出胎的嬰兒一样。我們听說，回教中人以为失了知覚的瘋人是聖者，而加以供奉。他們相信，那般人們因为是聖潔的，所以值得他們底敬仰。因为那般人們原来虽然过过很不合适的生活，可是后来他們又自願地度其懺悔而穷苦的生涯。这一类人可以享有几乎無限的自由权，他們可以随便入人家宅，随便飲食，幷且竟然可与別人家的妇人共寢；而且在这样交媾以后，如果有孩子生出来，則人們亦以为他是神聖的。他們对于这般人們，在生时是十分崇拜的，在死后又要給他們建立偉大的紀念碑或柱石。而且他們以为能手摸这般人，或葬埋这般人，那是很幸运的。这个消息是从我們底馬克呂乐(Mucrela)得来的，他底文字曾經給我們翻譯出来。我們还听說，我們所見的那位聖人所以得人極大的崇拜，所以被人認为是特别神聖的，尤其是因为他同妇人或男孩沒有交媾过，只同猴子和騾子交媾过"。

庇錯戴乐維(Pietro della valle) 1616年1月25日底信中亦曾記載过回教聖人們同样的一些事迹。那么所謂公道、敬虔、感恩、正义和貞潔等天賦的原則在那里呢？在格斗中的杀戮，如已被 (48)

習俗所尊崇，則人們在犯这种罪惡时，都毫無良心底悔恨，不但如此，在許多地方，你如果在这方面眞不犯罪，反而是最大的耻辱。我們如果放眼观察全人类底眞象，則可以看到，此一处人所認为足以引起悔恨的事，正是被一处所認为很有价值的事。

10　各人底实踐原則是相反的——人們只要仔細观察人类底历史，一考察各民族底生活，并且以中立眼光来視察他們底行动，則他們一定会相信，在一个地方人們所提到的或想到的道德原則，几乎沒有一种不是在其他地方，为其他全社会底風俗所忽略、所鄙弃的，因为后一种人所遵守的生活底实踐意見和規則，正是与前一种人相反的。（只有維系社会所絕对必需的那些規則是个例外，不过在各社会相与之間，就是这些規則亦是常被忽略的。）

11　有整个的民族要排斥各种道德的規則——在这里人們或者会說，我們不能因为人們破坏了規則，就說他們不知道規則。这种駁难在某一方面我認为对的，因为有些地方，人們虽然干犯了法律，可并不否認法律；而且人們因为恐怕羞耻、責斥和刑罰，亦可以表示其对于法律的敬畏心来。不过人心中如果自然印有一种法律，則他們一定会确然無誤地知道这个法律，因此，我們便不能設想整个民族如何能公然一致把这个法律排斥了、抛弃了。自然，有的人們虽然私心不相信道德規則是眞实的，可是他們因为別的人們相信这些規則底束縛力，因此，他們为在別人面前保持名譽和珍視之故，有时就不得不在表面上承認这些規則。不过整个民族如果心中确乎知道一种法律，則他們一定知道同他們相与的人亦会知道那种法律；因此，他們在互相交与之間，便都恐怕在表示出缺乏人道以后，引起了对方的鄙弃和憎惡；而且一个人如果破坏了共知的自然的是非法度，則一定会被他們認为是他們平安和幸福底公然大敵。因此，我們便不能想象，整个民族如何能公然坦白地否

認了、弃擲了这个規則。任何实踐的原則如果是天賦的，則人人都一定会知道它是正直的、良善的。因此，人人既然憑着最强烈的証据知道什么是眞实的、正直的和良善的，則我們要說整个民族在口头上和实行上，能普遍地一致地对他們所知的那一点来撒謊，那只有自相矛盾了。这就足以証明，任何实踐的規則，如果在某个地方普遍地为人所破坏，并且在破坏时得到公众的同意和允許，則它并不能說是天賦的。不过要答复这層駁难，我还有进一步的說法。

12　你說，破坏規則并不能証明人們不知道規則，这一点，我是承認的。不过有的地方既然一致地允許人們破坏，則我可以說，这就足以証明那个規則不是天賦的了。若举例証明，則我們可以說，有許多規則是由理性最明显地演繹出来的，而且是最契合于大部分人底自然傾向的，因此，很少有人魯莽地来否認它們，很少有人輕率地来怀疑它們。这些規則中如果有一种可以說是自然印入的，則我想最配称为天賦規則的，莫过于說："为父母的人們，你們要保育自己底兒女。"不过你說这个規則是天賦的規則时，究竟有什么意思呢？你底意思，一定不外兩种：你或則說它是一个天賦的原則，在任何时候，都可以刺激并指导一切人底行为；或則說它是一切人們心中所印入的一个眞理，因此亦是他們所知道、所同意的。不过在这兩种意义下，它都不能是天賦的。第一点，我在前已經举例証明它不是影响一切人类行为的一种規則；我們在此，亦并不必远远地从明格来良人或秘魯人中間，找寻例証，証明人們忽略、虐待、甚或至于处死自己底兒女；我們亦不必認这种举动只是野蛮不化的民族中的过甚的凶殘行为；因为我們記得，希臘人同罗馬人亦是慣把自己底兒女毫無怜惘和懊悔地弃擲了，而無人加以責难的。第二点，要說这个規則是人人所知道的一个天賦的規則，那是不对的。因为"为父母的，你們要保育自己底兒女"这句話，不

但不是天賦的眞理,而且根本就不是眞理,因为它只是一个命令,不是一个命題,因此,亦就無所謂眞,無所謂伪。要想人們認这个規則是眞的而加以同意,則我們只得把它化为一个命題說:"保育兒女乃是父母底職責。"不过要了解職責底意义,則我們又离不了法律;要了解或假設法律,則又离不了立法者和刑賞。因此,我們如果要假設这个規則或其他实踐的原則是天賦的,是当做職責印在人心中的,則我們同时必得假設,上帝、法律、义务、刑罰、来世等等观念都是天賦的。因为我們分明知道,在塵世上,人們破坏了規則以后幷不必定有刑罰加于其身,而且在公然允許干犯这种規則的国土內,旣沒有刑罰,亦就沒有法律底力量。不过这些观念(如果職責其物是天賦的,則这些观念一定都是天賦的)完全不是天賦的,因此,且不論說在每一个人心中,就是在爱研究、爱思想的人心中,这些观念亦是不淸楚、不明白的。这些观念中,上帝底观念虽然似乎应該是天賦的,可是归根究底,它亦不是。我想在下一章中,任何深思的人們都可以看到这一点。

13 由上边所說的看来,我們可以确乎断言,任何实踐的規則如果在任何地方普遍地被人所破坏,而且在破坏时又得了大众底允許,則我們便不能說它是天賦的。因为人們旣然确知上帝立了規則,幷且要懲罰破坏規則的人,使犯罪者得不能偿失(这个規則如果是天賦的,人們一定会知道这一層,如不知道,則他們便不能确知任何事情是自己底職責),那么他們便不会毫無羞耻(或恐惧)地、自信不疑地安心来破坏这个規則。自然,人們如果不知道法律、或者怀疑法律、或者想逃避立法者底視綫和权力,則他們亦許会屈服于当下的情欲。不过我請人先比比人底过錯同懲治过錯的鞭笞、比比犯罪同懲治犯罪的烈火、比比当下惑人的快乐、同全能者为报复起見所举的手掌(職責如果是印在人心中的,一定有这种

情形):比較了以后再来告訴我;人們既然看到这种景象,既然确知这种果报,他們是不是可以放縱地、毫不含糊地来触犯他們心中字迹明显的那种法律,来触犯那一被触犯便要怒目以視的那种法律。他还可以告訴我,人們既然在自己心中覚得全能立法者所印入的命令,那么他們是否能坦然而愉快地忽略和蹂躪他底最神聖的告誡。最后他还可以告訴我,一个人既然干犯了这个天賦的法律和無上的立法者,那么一切旁观者,甚至于为民之牧者,既然亦能充分意識到这个法律和立法者,他們还能默然縱容他,不表示自己地憎惡,不稍加以刑罰么?人底情欲中自然含有一些行动原則,不过这些原則完全不是天賦的,而且你如果听其自由活动,它們会使人們把一切道德都推翻了。道德的法律所以要頒給我們乃是要以約束和限制这些泛濫的欲望,而欲达此目的,則这些法律又必須以刑賞来平压人們在干犯法律时所預期的滿足。因此,人心中果眞印有法律其物,則一切人类都会有一种确定而不可免的知識,都会知道,干犯法律一定能引起确定而不可免的刑罰来。因为人們如果不知道或者怀疑什么是天賦的,則所謂天賦的原則,便完全失了作用。照这样,則他們所妄想的眞理和确性都是不能由这些原則得来;而且人們不論有这些原則,無这些原則,亦都处于一样不确定的游移狀态中。因此,旣有天賦的法律,則人們一定可以分明确知有一种不可避免的刑罰,而且这种刑罰亦是可以使干犯法律之举成为可憎惡的;如果不是这样,則人們在假設天賦的法律时。一定亦得假設一种天賦的福音——不过人們在此不要因为我否認天賦的法律,就誤会我以为除了成文的法律(Positive laws),就沒有別的法律。在天賦法和自然法之間,有很大的差异:一种是原始印在人心上的;一种是我們初不知道,后来漸次应用我們底自然能力才知道的。在我看来,無論人們主張說有一个天賦的法律,或者主張

說，不借助于成文的啓示，只有自然底光亮并不能知道任何法律：那都是各趋極端，一样离开眞理的。

14 人們虽主張有天賦的实踐原則，可是并不能告訴我們什么是天賦的实踐原則——各人底实踐原則是有很大差异的，因此，我想，要以普遍同意底标記，来証实天賦的道德原則，那是不可能的。只这一層就足以使人猜疑，天賦原則底假設是随意采取的一种意見，因为断然主張这些原則的人們無論如何，不能告訴我們說哪些原則是天賦的。着重这个意見的人們，实在应給我們做到这一層。如果人們一面申言上帝已經在人心上印了知識底基础同生活底規則，一面可又不能給鄰人以知識，不能給人类以安心，不能給他們指出，在人类所迷惑的一大些原則中，哪一些是天賦的：那么我們在此，正可以怀疑他們底知識或他們底仁心。不过眞正說来，如果眞有天賦的原則，則人們亦正不必以此教人。如果人們眞能看到，自己心上印有天賦的命題，他們一定很容易把这些命題同后来所学的以及由此所演繹的眞理，分别清楚；而且要想知道什么是天賦的眞理，并且这些眞理共有多少：那亦是很容易不过的事。他們一定分明知道这些眞理底数目，正如同他們自己知道自己底指头有多少似的；而且各种系統一定可以給我們詳細叙述出来。不过据我所知，人們既然不曾冒險把这些原則列出表来，則我們要怀疑这些天賦的原則，他們亦正不必多所非难，因为就是那些以天賦原則教人的人們，亦并不能告我們說，这些原則究竟是什么。不但如此，我們还容易看到，就是各宗派的人們縱然給我們把那些天賦的实踐原則底表格列出来，他們所列举的原則，亦只是特别合于他們底假設的，亦只是适宜于証实他們自己教派底学說的。这就分明証实，沒有所謂天賦的眞理了。不但如此，大部分人們在自身以內并看不到有任何天賦的原則，因此，他們就否認人类有自由，

幷且把人看得只成了一架机器。因此，他們不但取消了天賦的原則，而且取消了一切道德的原則；因此，有些人虽然不能存想不自动的主体如何能应用法則，而在这里畢竟不能再相信有任何道德的規則了。道德同机器既然不易調和，不易符合，因此，他們既然采取机械主义：就不得不把一切德性底規則排斥出去了。

15 我們可考察勛爵赫巴特(Lord Herbert)底天賦原則說——在我写这部書时，我曾听說，勛爵赫巴特曾經在其“眞理論”(De Veritate)中把这些天賦原則列举出来；因此，我就立刻就商于他底書。因为我很希望，这样大的一位天才家，应該在这一点上解了我們底疑惑，使我底探究告一段落。在論天賦本能(De Instinctu naturali)的那一章中，(76頁，1656年版本，)我曾看到公共意念(Notitiae Communes)底六种标記：一为先在性(Prioritas)，二为独立性(Independentia)，三为遍在性(Universalitas)，四为确定性(Certitudo)，五为必然性(Necessitas)(就是說它們能維持人底生存)，六为契合底方式(Modus Contormationis)就是說直接的同意(Assensus nulla interposita mora)。在他那篇簡短論文——“世俗宗教論”(Religione Laici)——底末了，他又論到这些天賦原理說：“这些眞理是到处有力量的，幷不限于任何一种宗教。因为它們是为上天印于人心中的，幷不束縛于任何成文的或不成文的傳說”(3頁)。他又說，“这些都是在内面法庭中所印的普遍的眞理，它們就是上帝所写的不可磨灭的文字。”他既然数出天賦原則(或公共意念)底标記，幷且說它們是上帝亲手印在人心中的，因此，他就进而把这些原則列举出来：(一)世上有最高的元宰；(二)这个元宰是必須要尊敬的；(三)能实行德性和虔誠，就算完成了对上帝底敎仪；(四)我們必須由罪恶之途，返回光明之域；(五)在經过完此生以后，我們一定会受賞或受罰。我虽然承認，这都是明白的眞理，

而且在正确解釋以后，任何理性动物都是不能不同意的，可是我想，他并不曾絲毫証明它們是內面法庭中所描写出的一些天賦的原則。因为我可以說：

16　第一点，我們如果可以合理地相信有任何普通的意念是由上帝亲手写在人心上的，則这五个命題或則是不能概括了这些意念的，或則是多于这些意念的。因为还有别的許多命題，亦可以按照他底規則，說是导源于上帝而为天賦原則的，（至少亦可以如他所列举的这五个命題。）类如"以己所欲者施于人"这个原則，以及千百种别的考量好的原則都是。

17　第二点，他所举的标記并不能在所有的五个命題中都找得到，就是說，第一、第二和第三三种标記，并不与任何命題完全相契；而且第一、第二、第三、第四同第六那五个标記，同第三、第四、第五三个命題亦并不甚合。因为我們不但从历史上知道，有許多人、許多国家怀疑或不信这些原則底全部或一部，而且我亦不知道："德性和虔敬結合起来就是对于上帝的最好礼拜"这第三条原則，如何能成为一条天賦的原則，因为"德性"一名是不易理解的，它底意义是毫不确定的而且它所指示的对象亦是聚訟紛紜，不易知道的。因此这条原則只是指导人生的一种最不确定的原則，在实际上并无大用，因此，它亦并不配称为天賦的实踐原則。

18　我們如果再来考究"德性是对上帝的最好礼拜"这个命題底意义（因为原則或普通的意念只在于意义，而不在于声音），則我們又会看到，德性如果是指各国輿論所認为最可夸奖的那些行为，則这个命題一定是不确定、不眞实的。如果德性是指契合于上帝意志的种种行为，或指契合于上帝所立規則的各种行为，如果德性是指本性善良的一种品德，而且上帝底規則，是衡量德性的唯一眞实的尺度，則"德性是对上帝最好的礼拜"这个命題虽是最眞实、最

确定的，可是它对于人生是最无用处的，因为这个命题畢竟不过是說，“上帝乐意人們实行其命令”罢了。但是人人虽然都确知这个命题是眞的，可是他們在知道时亦幷不必知道究竟什么是上帝所命令的，因此，这个命题幷不能成为他底行动底規則或原則，这就与他沒有这个規則是一样的了。一个命题底含义如果只是說：“上帝喜爱人們实行他自己底命令”，則不論它如何眞实确定，我們都可以說，很少有人肯定这一命题是一切人心上所共有的一种天賦的道德原則；因为这个命题幷不能教人什么。誰要肯这样說，則他一定会以为千百种命题都是天賦的，因为有許多原則，人們虽然一向不以之归于天賦原則之数，可是要照这里的道理講来，則它們亦可以說是天賦的了。

19 我們如不知道那一些行为是罪恶，則第四个命题(就是說：人一定要悔改他們底罪恶）亦不能教人許多。因为罪恶一詞所指的行动既然能使罪恶者受了刑罰，那么我們如果不知道，哪一些特殊的动作可以招致来刑罰，則有什么大的道德原則，可以教我們自悔，立意不做能給自己招禍的那些事呢？人們如果已經知道，某些行为是罪恶，則这个命题可以說是一个眞正的命题，而且我們亦可以用它来指教他們。不过人心上如果不曾印有罪和德底特殊尺度和界限，而且这些尺度如果亦不是天賦的原則(这一層我想当然是很可疑的)，則这个命题同前边的命题，都不能想象为天賦的原則，而且縱然是天賦的，亦是沒有用处的。因此，我想，上帝一定不能用“罪”与“德”等等意义不确定的文字，把原則印在人心上，因为这些文字所代表的事物是因人而易的。不但如此，而且我們根本就不能假定原則能以文字表現出来，因为文字在大多数原則中都只是一些很普遍的名詞，我們如不知道这些名詞下所含的特殊事物，就不能理解这些名詞。因此，在实踐的例証中，我們底尺度一定是根据

于我們对各种行动自身而有的知識的，而且行动底規則，一定是可离了各种文字而各自独立的，一定是在我們知道各种名詞以前就存在的。因此，一个人无論学什么語言，无論他所学的是英文，是日文，或者根本就不学任何語言，或者根本就不知道名詞底用法（如聾、啞之类）——一个人縱然有这些情节，他一定仍会知道这些規則。因此，人們縱然不知道語言、文字，縱然不知道本国底法律、習慣，亦一定会知道为礼拜上帝之故，人們应該不杀人、应該只御一女、应該不堕胎、应該不弃兒女；在自己感受穷乏时，应該不取于人，反之，在人受了穷乏时，应該供給他、救济他；在作了相反的事实时，应該悔改、应該慚愧、应該决心不再为非。一句話說，我們如果眞能証明一切人类都知道都承認这一类的規則，而且这一类的規則都包含在上边所述的常用的“德”与“罪”两个字下面，則我們便很有理由来承認这一类的原則是普通的意念和实踐的原則。不过归根究底，人类对于眞理的普遍同意（在道德原則中如果有这种同意），畢竟不能証明眞理是天賦的，因为我們正可以由別的方式来知道眞理；这就是我所爭执的那一点。

20 人們反駁說，“天賦的原則亦可以堕落。”現在要反駁这一点——人們在这里或者会提供出他們那种很現成、很不关重要的答案来，他們或者会說，天賦的道德原則，可以被教育和習慣，以及同我們常相談論的那些人底意見所汚暗，因此，这些原則就会完全从人心中扫蕩出去。不过这个答复是沒有什么力量的；因为这个說法如果是眞的，則它会消灭了普遍同意底論証，因而人們虽然以这种同意努力来証明天賦的原則亦就无济于事了。因此，他們如果还要想以普遍的同意来証明天賦的原則，則他們必須把自己宗派底信仰或私人底信仰，認为是普遍的原則。这种情形虽然不合理，可是亦不是不常有的，因为人們每爱妄自尊大为正当理性底主人

翁，以为其余人类底投票和意見是不值得过問的。因此，他們底論証就成了下边这样的：“一切人們所承認为眞的那些原則都是天賦的；一切具有正当理性的人們所承認的原則，亦就是一切人类所承認的原則；我們以及同我們思想一样的人們都是有理性的，因此，我們所同意的原則，亦就是天賦的”。这是一种很巧妙的辯論方法，不愧为达到眞理的捷徑。要不如此說，則我們便不能了解为什么有些原則是一切人所承認、所同意的，同时这些原則又要被墮落的風俗和恶劣的教育鏟除于人心以外。要不如此說，我們便不能了解，为什么一切人們都承認这些原則，可是同时又有許多人否認这些原則。眞的，要假設这一类第一原則，那是毫无用处的，而且这一类原則如果可以被任何人力所改移，可以被教师底意志或朋友底意見所轉化，則我們有沒有这些原則，都一样是无所适从的。照这样，則我們虽然夸張說有第一原則和天賦的光亮，我們亦仍然要处于黑暗和不定之中，一如完全沒有这些原則一样。因为我們底規則如果会离正軌，或者我們在各种相反的規則中，不知道那一条是正确的，則有規則亦正和无規則是一样的。不过关于天賦的原則，我很希望人們告我，究竟它們是否可以被教育和習慣所淆乱、所鏟除；如果它們不能被鏟除，則我們定会看到，它們在一切人心中都是一样的，而且人人都会分明知道它們。如果它們可以因为外来的意念受了变化，則我們定会看到，它們在接近其泉源的时候（就是在兒童和文盲方面），一定是最清楚最分明的，因为兒童和文盲是最不容易从外面的意見接受到印象的。不論他們选取那一种意見，他們亦一定会看到，他們底意見和明显的事实及日常的观察是互相抵触的。

21 世界中相反的原則——我們还容易看到人們底国籍、教育和性情如果不一样，則他們所認为不容怀疑的第一原則，亦只

是許多不相同的意見。这些意見,有的是本身荒謬的,有的是互相对立的,因此,它們許多一定不可能都是眞的。不过这一类的眞理无論和理性如何違背,可是总有地方会認它們是神聖的,因此,人們在别的方面縱然理解淸晰,可是他們宁願把自己底生命和其最爱的东西牺牲了,亦不願讓自己来怀疑这些原則的眞实,不願讓他人詰問这些原則的眞实。

22 人們底原則通常都是如何得来的——这种情形看来无論如何奇怪,可是它是被每日底經驗証实的,而且我們如果一考察这种情形所由以發生的方式和步驟,則我們或会看到它不是那样奇特的。因为我們看到,有些学說虽然沒有高貴的来源,虽然只是由乳母底迷信和老妇底权威来的,可是因为年深日久,乡党同意的原故,它們会在宗教中或道德中,上升到原則的地步。因为留心以原理教导兒童的人們(很少有人沒有一套自己所相信的原則,来以之教导兒童),往往要以自己所認为合意的学說,灌注在他們那天眞而无成見的理解中(因为白紙可以接受任何字迹),使他們仅守勿失,公开宣揚。这些学說旣然在兒童們一有理解时就教給他們,而且周圍的人們或以公开的承認,或以默然的同意,在他們生長的过程中,又逐漸把这些学說給他們証实了,因此,这些学說就逐漸获得美名,被人認为是不可怀疑的、自明的天賦眞理了。这些人們縱然沒有这种力量,而他們(兒童們)所奉为聪明、淵博、而虔敬的那些人們,亦会認这些命題为宗教和習俗底基础,不讓人加以毀謗和鄙薄,因此,亦会發生出同样結果来。

23 此外,我們还可以說,受了这样教育的兒童們,在長大以后,反省自己底心理时,他們一定覚得那些意見是最早就有的,因为人們拿那些意見教他們时,他們底記忆还是不能記录自己底行动的,还是不能标記什么时候有新事物呈現于自己的。他們旣認

这些意見是最早的，而且他們亦不知道自己对于这些命題的知識导源于何处，因此，他們便毫不客气地断言，这些命題确乎是上帝和自然在人心上所印的印紋，而不是由別人得来的。因此他們就恭恭敬敬服膺这些命題，服从这些命題，就如許多人們服从自己底父母似的。不过他們所以如此尊敬，并非因为尊敬是自然的，而且人們若不敎他們来尊敬，他們亦不会自动地来尊敬。他們所以如此，乃是由于常常受那样的敎訓；而且因为自己記不清这种恭敬底發端，所以他們想这种恭敬是自然的。

24 我們如果一考究人类底天性和人事底情况，則上述的情形不但是可能的，而且是必然会發現出的；因为人們如果不耗費时光来从事于自己职业中的日常工作，則他們便不能在社会中生活；如果沒有一些基础和学說，以使自己底思想有所归着，則他們底心理便不能安息。人們底理解縱然極其游移、膚淺，他們亦总有自己所崇拜的一些命題，他們亦总会把这些命題作为原則，以来建立自己底推論，并且来判断眞伪和是非。不过他們有的因为缺乏技巧和工夫，有的因为缺乏研究的爱好，有的因为受人禁止，不得来随便考察，因此，他們便都被自己底懵懂、懶惰、教育、或急性所欺，輕于信任这些命題了。

25 一切兒童和青年显然都是这样的。習俗比自然底力量还大，它只要能敎人把自己底心理和理解屈从于某种事理，它就往往能使人崇拜那种事理为神聖的；因此，我們正不必惊异，成年人們为什么不肯認眞地坐下考察他們自己底敎条；因为他們已經迷惑于人生必需的事务，已經热中于快乐底追求，尤其因为他們底原則之一就是要使人不能怀疑自己底原則。縱然人們有閑暇、有天才、有意志，又誰敢来把自己过去一切思想和行动底基础都搖动了呢？又誰肯認自己一向完全是在錯誤中在世人面前丢臉呢？任何人在

冒險反对其本国或本党底傳統意念时，既然要到处引起人底責难来，誰还敢来干犯众怒呢？人們在稍一怀疑通俗的意念以后，既是必然要被人称为狂想者、怀疑者，无神論者，誰还有耐心甘受人这層誹謗呢？他既然同大多数人一样，以为那些原則是上帝在他心中所建立的标准，是檢驗他那一切意見的規則和試金石，他当然不敢怀疑这些眞理了。他既然看到那些原則是他底最初思想，而且是为他人所最尊敬的，那么有什么东西能阻止他，使他不認那些原則为神聖的呢？

26　人們既然有此种情形，所以我們很容易想象，他們为什么崇拜他們在自己心中所立的偶象，为什么亲爱他們在心中習見的意念，为什么在謬見和錯誤上加了"神聖"二字底标記，为什么成了牡牛和猿猴底热烈信徒，为什么以爭辯、格斗和死亡来衛护他們底意見，为什么相信，只有自己所教化的人們，才是有上帝的。因为在大多数人方面，心灵底推理能力(这种能力虽然不断地要被人运用，可是人們往往不能謹愼地、聪明地运用它)如果沒有基础，则它便不知如何进行。可是这些人們又因为懶散和职业、匆忙和寡助之故，并不能来透入知識底原則，把眞理底根源和起点，逐步推寻出来。因此，他們便自然地而且不可避免地要采用一些借来的原則；而且因为这些原則又被人妄認为是別的事物底明显証明，因此，它們亦就被人認为是不需要其他証明的，人們如果接受了这些信条，并且恭恭敬敬照着通常的样子来服膺它們，而且在接受了以后不敢妄加考察，只是听說应該相信它們就相信不疑：則他們在受了本国教育和習俗底熏染以后，一定会認任何謬見为天賦的原則。这些人們既然常常沈思同样的对象，因此他們底視覚便模糊起来，把心中所貯的妖怪認为是神明底影象，認为是神明手造的作品。

27　各种原則是必須要考察的——由这种过程，我們便容易

看出，有許多人都会达到他們所相信的天賦原則；因为一切人类无論那一等級，都各有其所主張的五花八門的相反原則。有人如果以为人們所以相信自己原則底眞理和証据，并不是由于这种方式，則他一定难用其他方法来解釋：人們为什么堅信各种相反的教条，确說各种相反的教条，甚至肯毅然决然以热血来护衛各种相反的教条。如果天賦的原則有其特有的权利，讓人根据它們自己底权威不經考察就来相信它們，那么，我亦不知道此外还有什么不可相信的东西，亦不知道还有什么可以被怀疑的原則。如果这些原則亦需要考察和試驗，則我可以請問，天賦的第一原則可以如何試驗得出。至少我亦該請問，有什么記号和标記可以使眞正天賦的原則，和其他原則有所分別；这样我好在許多妄人中間，不至于在这样重要的一点上有了錯誤。如果人們能做到这一層，我一定可以立刻来接受那些可喜的、有用的命題。不过人們在未做到这一層的时候，我仍然可以謙恭地来怀疑；因为我恐怕，人們所拿出的唯一理由——普遍的同意——并不足以作为一种标記，以来指导我底选擇，以来使我相信任何天賦的原則。就以前所說的看来，我想沒有任何实踐的原則是普遍所同意的，因此，它們亦就不是天賦的；这一点，我想是毫无疑問的。

第四章　关于思辯的和实踐的兩种天賦原則的一些其他考慮

1　原則中的观念如果不是天賦的，則原則亦不是天賦的——以天賦原則教我們的那些人們，如果不曾籠統地把那些原則拿来，如果曾經分別地考察过組成那些命題的各部分，他們或者不会貿

五 然来相信那些命题是天賦的。因为組織那些眞理的諸观念如果不是天賦的，則由这些观念所組成的那些命题亦不能是天賦的，而且人們对这些观念所發生的知識亦不是与生俱来的。因为观念如果不是天賦的，則一定有一时候，心中沒有那些原則，因此，它們亦就不是天賦的，而是由别的根源来的。因为观念本身如果不是天賦的，則由观念所發生的知識、同意、以及心理的或口头的命题，都不是天賦的。

2　各种观念，尤其是屬于原則的那些观念，都不是与生俱来的——我們如果仔細考察新生的嬰兒，則我們便会看到自己沒有什么理由来相信，兒童在生来就带有許多观念。因为他們在胎中，虽或对于飢餓、干渴、暖热和痛苦，有一些微弱的观念，可是我們完全看不到他們有任何确定观念底样子；至于說到能与普遍命题中的名詞相应的那些观念，能与天賦原則中的名詞相应的那些观念，当然更是沒有的。人們都看到，他們的心中如何逐漸可以得到各种观念，并且可以看到，他們所得到的，都是由于他們經驗到观察到亲身所經的事物来的。这一層就足以給我們証明，它們不是在人心上所印的原始标記了。

3　如果有所謂天賦的原則，則“一件事物不能同时存在，而又不存在”的这个原則一定是一个天賦的原則。不过人們能想，或者能說，“不可能”和“同一性”是两个天賦的观念么？它們是一切人所具有，是一切人所生来就有的么？它們在兒童中是最初發現，而且先于一切后得的意念么？它們如果是天賦的，它們一定是这样的。不过兒童在未得到“黑”、“白”、“甜”、“苦”等等观念之时，他会得到“不可能”和“同一性”底观念么？他知道了这条原則以后，才来断言說，乳头上擦上艾草以后，則与他一向所感的味气不一样么？他眞正是在知道了“一物不能同时存在而又不存在”以后，才能分别他

母亲和生人么？才能爱惜母亲而逃避生人么？人心能用它所不曾具有的观念，来規范它自己以及其同意么？理解能从它所不曾知道不曾理解的原則，得出結論来么？“不可能”和“同一性”两个名詞所代表的观念，不但不是天賦的、或生来就有的，而且我們要需要極大的細心和注意，才能在理解中把这些观念妥当地造成。它們不但不是我們生来就有、不但不是兒童們所有的思想，而且我相信，在一考察之后，我們还会看到，有許多成年人亦并沒有这些观念。

4 同一性不是一个天賦的观念——如果“同一性”（專举这一个观念来說）是天然的印象，而且特别清楚，特别明白，使我們在搖籃中就早已知道了它，那么我很盼望，一个七岁的人或七十岁的人給我来解决一个問題，就是說：人既然是由身体和灵魂組成的一个动物，那么在他底身体变化以后，他是否还是那一个人呢？如果幼福博（Euphorbus）、畢达哥拉斯（Pythagoras）具有同一的灵魂，可是他們所生的时代又不同，則他們是否是一人？不但如此，如果一只公鷄亦具有同一灵魂，则它是否与他两人是相同的？由此看来，同一性底观念似乎是不很确定、不很清晰、不配称为天賦的，因为那些天賦的观念，如果不是十分清楚明白，如果不是普遍地被人知道、自然地被人同意，則它們便不能成为普遍而分明的眞理底成分，而且会必然地引起不断的疑虑的。因为我想，各人底同一性观念和畢达哥拉斯及其信徒所有的同一性观念并不一样。那么那一种观念是眞的呢？那一种是天賦的呢？这两种差异的同一性观念都是天賦的么？

5 人們并不要以为我在这里关于人格同一性所提出的問題，只是一些空洞的思辯。（不过縱然这些問題是空洞的思辯，这亦足以証明，人底理解中沒有天賦的同一性观念。）人們只要稍一反省复活問題，并且一考究神聖的公道要在末日审判人們，按其在世时

所做的善恶，以使之在来生受福或受苦；則他們一定会覚得自己不能解决，究竟所謂同一的人是什么样子，或所謂同一性是什么样子？而且他們还一定不会再冒昧地想象，他們自己同别人以及兒童們都对于同一性自然有一个明白的观念。

6 全体和部分不是天賦的观念——我們可进而考察"全体大于部分"的那个数学原則。我想人們一定会認这个原則为天賦的原則。并且我相信，如果有别的原則可称为天賦的，則这个原則亦一定配称为天賦的。不过人們都会知道这个命題不是天賦的，因为他們都会知道：这个命題所包含的"全体"和"部分"两个观念完全是相对的。能适当地、直接地包含这两个观念的积極观念，不外广袤和数目，所謂全体和部分就是这两种性質中的关系。因此，全体和部分如果是天賦的观念，則广袤和数目一定亦是天賦的；因为要想有一个关系底观念，我們总得观念到关系所寄托的所依据的那种东西。至于要問人心上是否自然地印有广袤和数目底观念，那我可以讓主張天賦原則的人們来解决好了。

7 礼拜底观念不是天賦的——"上帝是应当礼拜的"这个原則，可以同人心中任何偉大的眞理立于相等的地位，而且在一切实踐的原則中，值得占首要的地位。不过"上帝"和"礼拜"两个观念如果不是天賦的，則这个原則也就不能說是天賦的。"礼拜"一詞所代表的观念并不在于兒童底理解中，亦不是在人心中原始所印入的一个标記。这一点，我想人們是容易承認的，因为他們会看到，即在成人亦很少对于这一个名詞具有清楚明白的观念。要說"上帝是应該礼拜的"这一个原則，是兒童們所有的天賦原則，可是同时他們又不知道自己底責任，不知道"礼拜上帝"作何解釋：那乃是最可笑不过的一件事。不过我們且不提这一層。

8 上帝底观念不是天賦的——如果我們可以想象有任何天

賦的观念,則我們可以根据許多理由說,上帝底观念更可以說是天賦的。因为我們如果沒有天賦的神明观念,則我們便不能設想有任何天賦的道德原則。因为沒有立法者底观念,我們便不能有了法律底观念,便不能有遵守法律的义务。古人在史傳上所貶斥的那些无神論者不用說了,卽在近代,自航海以来,人們不是曾在色尔东尼(Soldania)海灣、以及巴西(Brazil)、布鸞岱(Boranday)、嘉里伯群島(Carribee Islands)發現了整个的国家,沒有上帝底观念,幷且不知道宗敎么?尼古拉(Nicholans del Techo)关于开孤路(Caaiguarum)族底归化,曾經写道:"我見这个种族,沒有表示上帝和人类灵魂的字眼,他們沒有神聖的敎仪,亦沒有偶象。"我們不但見有許多国家,蛮性未除,沒有文字和敎育底帮助,沒有艺术和科学底进步。此外,我們还見到有許多国家虽然已經文明大有进步,可是他們因为在这方面不曾适当地运用其思想的緣故,竟然沒有上帝底观念和知識。安南人就是屬于这一类的,我想人們亦正可以同我一样,不必惊异这一層。不过关于这一層,我們可参閱法王在安南近来所派代表給我們的記述。据这位代表底記述看来,中国亦正是一样情形。我們縱然不相信乐老波(La Loubere)底話,可是駐华的傳敎士們,甚至于耶穌敎派的人們,一面虽然十分贊美中国,一面亦异口同声地告我們說:中国底統治阶級——士大夫們——都固守中国的旧敎,都是純粹的无神論者。关于这种情形,我們可参閱納屋雷德(Navarette)"游記集"1卷同"中国仪礼史"(Historia Cultus Sinesium)。我們如果一注意鄰近人民底生活和交际,我們亦很有理由来相信,卽在文明国家中,許多人心中亦幷沒有强烈而明显的神明印象。从此我們亦就看到,講壇上所以責怨人們底无神主义,亦幷不是沒理由的。現在虽然只有一些浪子无賴靦然自認无神,可是人們如果不是因为

恐怕官吏底刀鋒、鄰人底責駡，結舌不敢出声，則我們一定更会听到无神底論調。因为他們如果到了不必恐怕刑罰或羞耻的时候，他們底口舌一定会公然宣布其无神主义，一如他們底行为一向所表示的那样。

9 縱然一切人类到处都有一个上帝底观念(历史告訴我們以相反的状况)，我們亦不能因此就說那个观念是天賦的。因为我們所見的国家，虽然都是上帝一名，而且对他有一些含糊的意念，可是这并不能証明那个意念是人心上自然的印象。这个亦正如火、热、日、数、等等名称，不足以証明它們所代表的观念是天賦的一样；我們正不能因为这些事物底名称和它們底观念是一切人类普遍所承受的，就說那些观念是天賦的。不过在另一方面，人們縱然沒有上帝一名，而且他們底心中虽然沒有那个意念，那亦不足以否認上帝底存在。这个亦正同我們不能因为人类大部分不知道磁石底观念和名义，就来証明說沒有磁石似的；亦正同我們不能因为自己观念不到各种特异的天使(或超于人的灵物)，并且不知道他們底名称，就来証明說，沒有各种天使似的。因为人們原来虽然沒有这些观念，可是他們既然有本国底文字、言語，一定免不了得到那些事物底观念，因为同他們来往的人們一定会以这些事物底名称一再向他們提說。而且假如有一个观念帶有“至善”、“偉大”和“奇特”种种意味，而且那个观念又能引起人底憂慮和恐怖，而且人們对于絕对不可抗的权力所有的恐怖又把这个观念明印在心中，則那个观念一定又会进得深一些，展得广一点。这个观念如果是与公共的理性光亮相契合，而且可以由我們知識中任何部分演繹出来，如“上帝”观念之类，則更是这种情形。因为在世界底一切作品中，我們分明看到有極度智慧和权力底标記，因此，一个理性动物只要能認眞地考察这些作品，一定可以發現了所謂神明。这种

存在被發現以后，人們只要一听到它，就会在心中受了很大的影响，就会發生了严重的思想、有力的感应，因此，我想整个的民族如果野蛮得竟然沒有上帝底观念，那比沒有数底或火底观念还要奇怪些。

10 在世界上任何一部分，上帝底名称只要一提出来，以表示一种崇高的、聪明的和無敌的存在，则它必然会傳得很广很远，繼續到万古千秋。因为那个意念是同公共理性底原則相契合的，而且人們常常提說这个名詞亦是于自己有利益的。不过一般不思想的人們虽然普遍地接受这个名称，而且他們虽然能得到一种游移不全的意念，可是这亦不足以証明那个观念是天賦的。人們所以有此意念，乃是因为發明这个名称的人們，曾經正确地运用其理性，曾經成熟地思維过事物底原因，并且曾經把事物底根源找寻出来。这个重要的意念既發明出来，所以那些不受思考的人們在一接受了以后，便再也忘不掉。

11 如果上帝底观念真是可以在一切人类中找得到，并且在各国都为成年人普遍地所承認，那么我們从这个观念所能得到的推論亦便限于上节所說的。我所以只提到成年人，乃是因为我想承認上帝的一般人数根本就超不出成年人底限度以外。如果我們可以根据这一点来証明上帝底观念是天賦的，則我們亦可以根据这一点来証明火底观念是天賦的，因为我想，世界上凡有上帝观念的人們一定亦有火底观念。我相信，我們如果把兒童們移在一个沒有火的島上，則他們一定不会得到火底观念同火底名称，虽然世界上其余的人們亦都一致地接受这个名称和这个观念。不但如此，这些兒童或者亦完全不知道上帝底名称和意念。不过他們中如有一人运思来探究事物底組織和原因，則他們亦容易得到一个上帝底观念。而且这个观念如果一教給人，則人的理性，和其思

想底自然傾向，亦会把它推广出去，并且永远繼續存在于他們中間。

12　有人說："按照上帝底善意，一切人們应該有一个上帝底观念，因此，这个观念是天賦的。"現在要答复这一点——有的人說，按照上帝底善意說来，他一定要把他自己底标記和意念印在人心上，他一定不使人們在这样大的一件事体上，处于黑暗和犹疑之中。他一定会以此种方法来使有理性的动物如人者，按其本分向他恭敬礼拜。因此，他一定曾把自己底意念印在人心上。

这种論証如果有任何力量，則它在此处所証明的，一定远过于应用这种論証的人們原来所希望的。因为我們如果可以按照上帝底善意来断言說，他一定把人們所認为最好的事給人做了，那么这不止能証明，上帝在人心上把自己的观念印进去，而且还可以証明，他曾以明显字迹，把人关于他所应知应信的东西都印进去，把人应服从他的事情都印进去，而且还可以証明，他曾給了人們以一种契合于自己意志的意志和情感。人人都知道，我們如果在黑暗中追求知識，如聖保罗所說一切国家都在黑暗中摸索上帝那样(見"使徒行傳"17章 27 节)，那是不好的；人人还都知道，他們底意志如果同他們底理解相冲，他們底情欲如果同他們底职責相反，那是不好的。因此，上帝如果把我們应有的知識和意欲都准备好，那就很好了。罗馬教士說，地球上如果有一个解决一切爭执的無誤的判官，那不但于人有很大的利益，而且亦契合于上帝底善意，因此地球上就有了这样一个判官。不过我亦可以根据同样理由說，人人应該各自都是一个無誤的判官。我并且可以讓他們考察考察，他們是不是可以根据这个論証就以为人人都是一个無誤的判官。要說"全知的上帝既然如此做，所以这就是最好的"，那实在是一种最好的論証。不过人們如果要說，"我覺得那是好的，所以上帝

就那样做，”那在我看来，他們就太于相信自己的智慧了。而且在現在这場議論中，我們要說上帝已經如此做，并且我們根据此来辯論，那是徒然的，因为經驗已經暗示我們，他并不曾如此做。不过上帝虽然沒有給人以知識底原始印象，虽然沒有在人心上印了天賦的观念，可是他底善意并不因此就缺乏了，因为他所供給人的能力，足可以使人来發現各种必需的事物，以来証实上帝底存在；而且我可以确乎断言，一个人如果能正当地运用其天賦的才具，則他虽沒有任何天賦的原則，亦可以得知有上帝存在，亦可以得知关于上帝的其他事物。上帝旣然供給人以那些認知的本領，因此，他便不必再把那些天賦的观念印在他心中，正如他給了人以理性、手臂、物材以后，不必再为人建造桥梁和房屋似的。在世界上，有的人种天才虽然优良，可是他們并沒有房屋、桥梁，或者有亦是很簡陋的，就如有的人种全沒有上帝底观念或只有頂鄙陋的上帝观念似的。在兩种情形下，人們所以有这种現象，乃是因为他們不曾勤苦地在那方面运用过自己的天才、才具和能力，乃是因为他們甘心自封于本国当下所流行的意見、風尚和事物，而不再远求。如果你或我生于色尔东尼灣(the Bay of Soldania)，則我們底思想和意念，一定亦超不过在那里居住的荷坦涂特(Hottentots)番人。如果維金尼亞王亞坡加克諾(Virginia king Apochancana)教养在英国，則他或者亦可以比得上英国任何淵博的神学家和精深的数学家。他同較进步的英人所有的差异只是：他在运用自己底才具时，受了本国風尚、習俗和意念的限制，而不能进一步来探求别的东西。因此，他之所以沒有上帝底观念，亦只是因为他不曾致思于能引起上帝观念的那些事物。

13 上帝底观念在各人是不同的——我相信，人心中如果印有任何观念，則我們可以很合理地想，那一定是他对造物者所有的

观念，因为上帝会在他底手工上加一个印模，以使人不忘自己底依賴和职責；而且人类底知識亦是一定以此为起点的。不过你知道，这个观念在兒童心中是多么晚才發現出的呢？而且我們在看到他們有了这个观念时，这个观念不是很仿佛他們老师所有的意見和意念，而不見得是表象眞正的上帝么？人如果能知道，兒童心理得到知識的方式，則他一定会想到，他們起初所熟習的那些物象，一定是在他們理解上初次所印入的那些物象，除此以外，他一定不会看到，有别的东西底痕迹。我們很容易看到，他們底思想所以逐漸扩大，只是因为他們逐漸熟習了較多的可感物，把它們底观念貯于記忆中，并且得到一种技术在各种方式中来組合、来扩大、来合并那些观念。至于說他們如何可以借着这些方式在自己心中，得到所謂神底观念，則我以后再来詳論好了。

14　我們既然看到，在同一国土中，人們对于上帝一名字，抱着十分差异，甚至十分相反的观念，那么我們能說，人們所有的上帝观念，是上帝亲手在人心所印的标記和印紋么？因为他們如果只在名詞和声音方面相同，那并不能証明他們有天賦的上帝观念。

15　人們既然信奉、崇拜千百个神明，則他們能有眞正說得通的神明观念么？他們只要承認了一个以上的神明，这就足以証明他們不知道有上帝，并且証明他們沒有眞正的上帝观念，因为他們已經把統一、無限和永生排除出去了。不但如此，我們还看到，他們还愚陋地相信上帝是有形体的，并且还以偶象来表象他們底神明，以为他們底神明是有爱情、有結婚、有交媾、有嗜欲、有爭吵、有其他鄙賤的性質的。由此看来，我們并沒有什么理由来相信，异教的人民（就是人类的大部分），在他們心中有所謂“上帝”底观念；我們亦沒有什么理由来相信，上帝把这个观念印在人心上，免得

使人对他發生誤解。因此,人們如果以为这个普遍的同意,能証明任何天賦的印象,則我們亦只可以說,上帝在說同一方言的人們心中,只把自己底名字印进去,却沒有印了自己底观念。因为人們虽同有上帝一名,可是同时他們对那个名詞所代表的东西,却各有各的理解。有的人們說,异教的人民虽然供奉着"許多的"神明,可是他們这种做法只是以比喻的方法来表示那个無所不包的上帝底各种德性,和他底意旨底各部分。不过我可以答复說,这些神明底起源,我們并不必在此处过問;任何人都不会断言,在俗人底思想中各种神明都是一种比拟。我們在此,且不用提出別的証据,我們只要一参考白列特主教(Bishop Beryte)底"旅行記"第13章,就可以看到,安南人底神学分明承認多数的神明,在乔色僧長(Abbé de Choisy)底"安南旅行記"中,他亦很聰明地說道,所謂他們底神学,干脆就不承認上帝。人們或者又要說,虽則如此,可是各国的聰明人仍都会对于上帝底統一和無限,得到眞正的观念。这一層我是不能不承認的,不过这样一来:

第一、就把別的方面的普遍同意取消了,所剩的只有名詞方面的同意;因为那些聰明人是为数很少的,或者千人中只有一人,因此,普遍性就大受限制了。

第二、这种說法还似乎分明証明,人們对上帝所怀的最眞最善的观念,不是印入在心中的,而是在妥当地运用其才具以后,憑思想和沉想所获得的。聰明好思之士,因为能正确地、謹愼地、运用其思想和理性,因此,他們在这方面,便能得到眞正的意念,亦正同在别的事物方面一样。至于懶散不思的人們(占着人类的大部分),則只憑偶然,由公共的傳說和俗念,得到他們底意念,并不运用腦力来考察它們。如果你因为一切聰明人都有上帝底观念,便說那个观念是天賦的,那么德性亦可以說是天賦的,因为聰明人

是常常有德性的。

16 一切异教中，分明有这种情形；不过卽在信奉一神教的犹太人，耶教徒同回教徒之間，他們虽然留心在那些国家教人以同一的眞正的上帝意念，可是这个学說亦幷不曾通行得，使人們对于上帝得到一致的眞正的观念。卽在我們中間，你如果向人致問上帝是什么样的，他們不是有許多人想象他現出人底形相，坐在天宫么？他們对他不是还有别的許多荒謬支离的概想么？在耶教徒和回教徒方面，常有整个的教派很热烈地爭执这一点：他們說，神明是有形体的，是与人同形的。在我們中間，我們虽然不常見人們自認为是主張神人同形論者（anthropomarphites）（自然我亦見有人如此主張），不过我相信，人們如果肯費力考察，則他們一定会看到，無知識的耶教徒們一定多半秉承这种意見。你只要同任何时代的村夫一談，只要同任何阶級的青年人一談，則你会看到，上帝一名虽常在他們底口中，可是他們应用这个名詞时所代表的意念是很奇特、很鄙下、很可怜的，因此，就沒有人能相信，那些意念是为有理性的人所教的，更沒有人相信，它們是上帝亲手所写的字迹。据我看来，上帝在給人以心灵时，虽沒給了这些意念，那亦幷無損其为善，亦正如他只以赤裸裸的身体給我們，而幷沒給任何天賦的艺术和技能是一样的。因为我們旣有了这些才具，則我們如果得不到这些观念，那只是由于我們自己缺乏了勤劳和考虑，幷不是因上帝缺了賜惠。自然，上帝之必存在，正如兩直綫相交所夾的对頂角是必然相等的一样。任何有理性的动物，只要一誠心来考察这些命題底眞理，則他們一定不能不同意这些命題；（自然还有許多人們，因为不曾在这方面运用过思想，所以完全不知道这兩种命題。）如果有人以为这个就足以称为普遍的同意（这个同意頂多能达到这个程度），則我亦很容易承認这个普遍的同

意，不过我可以說，这个普遍的同意并不能証明上帝这一观念是天賦的，亦正如同它不能証明“角”底观念是天賦的一样。

17 如果上帝底观念不是天賦的，則沒有別的观念可以称为天賦的——就我方才所說的看来，人类对上帝所有的知識虽是由人类理性最自然地所發現的，可是上帝这一观念仍不是天賦的。上帝底观念旣然如此，因此，我就想任何其他观念更是不配称为天賦的。因为上帝如果眞在人底理解上印了任何印象、任何标記，則我們很可以合理地想象那个印象一定是我們对上帝自身所有的一个明白而一律的观念——虽然我們这微弱的才具只足以少分地了解这个無限的、無所不包的对象。不过我們底心灵起初旣然沒有我們所最关心的那个观念，則別的天賦的观念当然更不用說了。我承認，在我所观察到的范圍內講，我并沒有任何天賦的观念，而且我很願意讓別人告訴我究竟什么是天賦的观念。

18 实体底观念不是天賦的——据人們日常的談話看来，他們仿佛还有另一种观念，而且我想人們如果有了那个观念，亦是有普遍的功用的。这个观念就是所謂**实体底观念**，它是我們不能借感覚或反省来得到的。如果自然曾費心給我們以任何观念，則我們正可以想象，那个观念正是我們自己才具所不能获得的那个实体的观念。可是我們所見的，正与此相反，因为这个观念，旣然不能由別的观念呈現时的方式呈現出来，所以我們根本就沒有那样一个**明白**的观念，而且所謂**实体**一詞亦并沒有別的意义，我們在此只是含糊地假定一个自己所不知的东西（就是說我們对这个东西，沒有特殊的、清楚的、积極的观念），認它为我們所知道的那些观念底**基層**同支柱罢了。

19 各种观念如果都不是天賦的，則各种命題亦都不是天賦的——不論我們如何談說思辯的或实踐的天賦原則，我們底說法，

正如一个人虽承認自己在錢袋中有一百金鎊，而却不承認总数中所含的任何便士、先令、克倫或任何其他錢幣似的，因为我們如果不能假設，形成命題的各种观念是天賦的，則我們便不能想那些命題是天賦的。人們底普遍同意和接受，并不能証明那些命題中所含的各种观念是天賦的，因为在許多情形下，不論各种观念是如何来的，而那些观念之相契与否只要表現于文字中，則人們对那些文字就会必然發生了同意。任何人只要能有眞正的上帝观念和礼拜观念，則“上帝是应当礼拜的”这个命題只要表示于他所了解的言語中，他就会加以同意。任何有理性的人，縱然今天沒有想到这个命題，他明天仍会同意这个命題。不过我們正可以假設，成千上万的人們今天并沒有这兩个观念。因为我們縱然承認，番人和許多乡人有上帝观念和礼拜观念，(我們一同他們談話，就很难妄信这一点，)可是我想很少有人能相信，兒童們能有那些观念。因此，这些观念是他們后来才漸漸学到的，学得这些观念以后，他們以后才能同意那个命題，而且在同意以后，永不再怀疑那个命題。不过在一听以后所發生的这种同意，并不能証明那些观念是天賦的。就以比喻来說，一个生盲(他底翳瞕假定明天可以除去)縱然在明眼以后，能同意于“日是光明的”、“番紅花是黃的”，可是我們并不能断言，他有天賦的日同光明底观念，番紅花同黃底观念。在一听以后所發生的同意，如果不能証明那些观念是天賦的，則它更不能証明：由这些观念所組成的命題是天賦的。他們如果具有任何天賦的观念，我眞願意知道那些观念是什么，并且它們是从那里来的。

20 記忆中并沒有天賦的观念——此外，我还可以說，人心中如果有任何天賦的观念，不是它所实际思想到的，則那些观念一定是在他底記性中的，而且他所以得知它們，一定是他底回忆由

記性中把它們追喚出来的；而且它們在被回忆起以后，人一定知道它們是以前在心中存在过的，否則回忆便不成其为回忆了。因为所謂回忆，就是要用記性来瞥見各种东西，而且在回忆时，我們分明意識到那个东西是以前被自己知道或知覚过的。如果沒有这种意識，則心中所現的任何观念，都是新的，不是被回忆的；因为回忆作用同其他思維方法，分别之点，就在于回忆时，分明意識到那件东西是曾經在心中存在过的。人心以前所不曾知覚过的东西，都不能說是在心中的。存在于心中的任何观念，如果不是当下的一个实在知覚，就是从前的一个实在知覚，如果是从前的一个知覚，則我們所以說它仍存在于心中，乃是因为它可以借着記性再成了一种实在的知覺。任何时候，如果离了記性，我們能眞实地知覚到一个观念，則那个观念一定看来是完全新的，从前不为理解所知道的。如果記性能使人眞实地看到一个观念，則人一定会意識到那个观念是曾經在那里存在过的，对于心并不完全是新的。究竟事实如此不是，我只讓各人自己来观察好了。不过我現在可希望人們給我一个例証，以来証明事实上有所謂天賦的观念，而且人在未得到它底印象时（方式如后所述），就能把它当做以前早知的一个观念回忆起来。人們如果意識不到以前的一个知覚，則无所謂回忆；而且任何观念在进入人心时如果沒有伴着那种意識，則它便不能說是被回忆起的，亦不是由記性中来的，而且在未曾出現以前，亦不能說是在人心中的。因为凡不是当下看見的东西，凡不是存在于記性中的东西，根本就不能說是在人心中的，根本就是不曾在那里的。假如有一个兒童，原来两眼未坏，不过在剛能分辨顏色时，翳障就把他底眼窗遮住，而且以后四五十年中，他完全处于黑暗中，完全記不得他以前所有过的顏色观念。曾經同我談过話的一个盲人就是这样的，据他說，他在幼时曾因痘症失

明,后来他竟同生盲一样,毫无顏色底观念。現在我就問，人們是不是可以說,这个人心中畢竟仍有顏色观念,不如生盲之全无顏色观念？我相信，沒有人会說，这两种人心中有任何顏色观念。不过他底翳障在撥开以后，則他可以憑其恢复了的目力，在心中又新得到他所不能記得的顏色观念,而且在得到时,亦并不能意識到他以前曾經熟悉那些观念。可是得到这些观念以后，他在后来便可以記忆起它們来,使它們在暗中复現于心中。在这种情形下,这些顏色观念虽不在眼前，它們亦可以再生起来，而且在再生时人还記得是以前曾經認識过的；这些观念旣是在記性中的，所以說是在心中的。我所以举此为例，乃是要証明說，任何观念如果不眞在眼前,可是同时又在心中,則我所以說它在心中，只是因为它在記性中。它如果不在記性中,則它便不是在心中的,如果它在記性中,則它在被記性所呈現时,人心一定会知觉到它是由記忆中来的；这就是說，那个观念以前是曾为心所知的，現在是又回忆起的。因此,假如有任何天賦的观念,則它們一定是在記性中的，否則便不能說是在人心中的。如果它們是在心中的，則它們沒有外面的印象亦可以再生起来；而且任何时候，它們如果呈現于心中，它們一定是被回忆起的，那就是說，它們能使人心知觉到它們不是完全新的。任何观念如果不在記性中，則它在出現于心中时，一定完全是新的，是以前所不知道的。任何观念如果是在記性中或人心中,則它在为記性所提示时,一定不象是新的，人心一定会在自身中找到那个观念，并且知道它是以前在那里的。任何观念究竟是否在人心中或記性中，便完全看这种差异。因为这种差异是恒常的、眞能划分界綫的。借着这个差异,我們可以試驗,人心在未从感覚或反省得到印象的时候，是否含着天賦的观念。我眞不知是否有一个人，在能运用理性时，或在其他任何时候，能回忆

任何天賦的观念;而且那些观念,自他出生后,在他看来,不是新的。如有这样一个人,我眞願意遇到他。但是如果有人說,有些观念虽在心中,而却不在記性中,則我很希望他自己为自己解釋一番,并且使他所說的話稍为有点意义。

21 那些原則不是天賦的,因为它們旣沒有功用,亦沒有确性——我所以怀疑这些原則以及其他任何原則之非天賦,除了我所說的那些理由之外,还有另一种理由。我一向完全相信,全知的上帝在創造万物时,是曾运用其完美的智慧的,因此,我就不解,他旣然在人心上印了那些普遍的原則,何以思辯方面的那些天賦原則是沒有大用的,何以实踐方面的那些原則是不自明的,何以它們同其他非天賦的眞理,都不能分辨呢?因为上帝在人心上亲手所印的那些标記,如果比后来获得的那些观念并不較为明晰,而且亦不能同它們有所分辨,則他將何所圖呢?如果有人說,事实上眞有那些天賦的观念和命題,而且它們可以憑其清晰性和效用性,同人心中一切后得的,外来的观念和命題有所区別;那么他一定容易告訴我們說,哪一些观念和命題是天賦的,而且人人亦都会要当地来判断,究竟它們是天賦的不是。因为如果眞有天賦的观念和印象,而且它們又同一切其他知覚和知識有别,則人人都会在自身中看到这一層。——关于这些假設的天賦公理,我已經論究过它們底明确性了,至于它們底效用性,則我以后有机会再来詳論好了。

22 人們所以有不同的發現,只是因为他們运用自己底才具时所由的方式不同——总而言之,有些观念是一直呈現于理解中的;有些眞理,是在人心把观念組成命題以后立刻所得到的;还有些眞理是借一串有秩序的观念、适当的比較和精細的演繹,才能被人發現,被人同意的。在前一种眞理方面,有些因为容易被人普遍所承受,所以就被人誤認为是天賦的;不过实在說来,观念和意念

都不是天生的，正如艺术和科学似的。有些观念自然比别的观念較为容易呈現于我們底心中，因此，它們是普遍为人所接受的。不过这些仍是看我們运用身体器官和心理能力时的方向而定；因为上帝所給人的才具和本領，虽然能發現、能接受、能保持各种眞理，可是它們这些作用，是看我們应用它們的方式而定的。人类底各种意念所以有最大的区别，只是因为他們运用才具时的方式不同。有的人們（自然是大多数）往往輕信各种事情，他們底心亦往往懶散地束縛于他人底命令和統制，因此，他們便在各种学說方面，誤用了自己底同意权，实則据他們底職責說来，他們是应当仔細考察各种学說，不应当盲目地、含混地吞咽各种学說的；又有的人們，只是运思于少数的事物，因此，他們便十分熟悉那些事物，对于那些事物亦得到較高的知識；不过他們对于別的事物，却完全不知道，因为他們底思想原来就不曾运用在別的研究中。因此，三角形三內角之和等于兩直角的这个眞理，虽确定得無以复加，而且我虽想它比配称为原則的別的許多命題都較为明显，可是有成千上万的人們，在別的事情上虽然很精通，而对于这个命題却全無所知，因为他們根本就不曾在这些角子上运用过自己底思想。同样，一个人虽可以确知这个命題，可是他亦許对于数学中其他一样明白的命題底眞理全無所知，因为他在探求那些数学的眞理时，他底思想亦許停頓起来，而不曾再有所进。关于神明底存在，我們所有的意念，亦正有同样的情形。因为人类所能分明推求到的眞理，虽然無过于上帝底存在，可是他如果自足于世界上現成的各种事物，只求滿其欲、快其意，而不稍探求那些事物底原因、效果同可羡的机括，并且不能勤恳地、專心地来思考它們，則他虽活到高寿，亦許得不到那个"神明"底观念。別人如果同他談起話来，并且把上帝一观念置在他底腦中，則他亦許会相信那个观念。但是他如果

不曾考察过那个意念，則他在这方面的知識一定不是完全的。这个正如一个人因为只听人說了三角形三內角等于兩直角，就不經考察那个解証方法，一直来輕信不疑似的；他縱然能同意、縱然能有或然的意見，不过他对于这个命題底眞理是全無所知的。但是他如果能审愼地运用自己底才具，則他仍是可以把这个命題弄得清楚、弄得明白的。不过这种方式既是漸进的，这就足以証明，我們所以能获得知識，乃是因为我們能正当地施用自然所給我們的那些能力，而不是因为一切人类有天賦的原則来指导他們，如一般人虛妄地所想象的那样。如果眞有天賦的原則，則一切人类都該知道它們；如果人們不知道，則那些原則，便一無所用了。不过人們既不知有这些原則，并且不能把它們同别的后得的眞理有所区分，所以我們很可以断言，根本就沒有那些原則。

23 人必須自己来思想，自己来理解——我既然这样怀疑天賦的原則，因此，人們一定容易說，我这就無异于把知識和确性底 88
旧基础都摧毁了；因此，我眞不知道，人們对我这种怀疑会加以如何重的懲責。不过至少我敢相信，我所遵循的方式，是和眞理契合的，因此，它更能把那些基础打得較稳一点。我很知道，我在下边的談話中，并不曾立意来故違任何权威，或故遵任何权威，我底目的只是在于眞理；眞理引到那里，我底思想就坦白地跟到那里，我并不管他人底足迹在那一方面不在。我所以如此，并不是对于他人底意見，不表示恭敬，乃是因为我所崇拜的，只在于眞理。因此，我可以說，我們如果能在知識底源泉中来探求知識（就是要直接考究事物自身），并且在找寻时，只应用自己底思想，而不运用他人底思想，則我們或者可以在發現思辯的知識时，有較大的进步。我想我这話，并不是傲慢用事，因为在探求知識时，我們如果不运用自己底思想，那正如同欲以他人底眼来視，以他人底理解来知了。我

們对眞理和事理，能了解到如何程度，則我們所有的眞正知識亦到了如何程度。他人底意見縱然是眞的，可是它們如果止是浮蕩在我們底腦中，則我們并不能因此稍为聪明了一些。如果我們只是同意于一些鼎鼎的大名，而不照他們底样子，来运用自己底思想，以求了解他們所由以成名的那些眞理，則在他們为科学者，在我們就会成了模糊影响之談(Opiniatrety)。亞理士多德固然是一个有学問的人，不过人們所以如此看他，并不是因为他盲目地、自信地吐露了他人底意見。他如果只采取他人底原則，而不加以考察，則他一定不能成功为一个哲学家，因此，我想任何人亦都不会由此方式能成功为一个哲学家。在科学中，一个人所能得到的，只以他所眞知道、眞了解的为限，至于仅出于信仰和輕信的东西，只不过是一些碎片。这些碎片整个看来虽極华美，可是人們縱然把它們搜集来，亦并不能在他底知識总量上，有所增益；这样借来的財富，只不过如鬼魅的錢幣似的，在授者底手里虽是黃金，可是到了通用的时候，只不过是敗叶和粪土而已。

24　天賦原則底学說，是由何而起的——人們既然看到，有一些普遍的命題，只要为人所了解，就不能为人所怀疑，因此，我想，他們就会断言那些命題是天賦的，因为这种說法是最直接而簡易的。人們既然承認有天賦的命題，因此，在一切号称为天賦原則的那一方面，懶惰者便省了探求之劳，怀疑者便停了搜索之苦。有的人們既然装做是教师和宗匠，因此，他們如果以“原則是不可追問的”这个原則，作为一切原則底原則，那对于他們是有很大利益的。因为他們既然立了确有天賦原則这样一个教条，他們底門徒們一定不能不把一些原則当做天賦的，而加以接受。这样一来，就使他們底門徒們廢弃了自己底理性和判断，并且不經考察就来輕易信仰那些原則了。在这种盲目信仰的情形下，他們底門徒們就

更易于受他們底支配，更易于受他們底利用，因为他們正是專以教訓人、指导人为能事，为职司的。眞的，一个人如果有权威来發布各种原則、来教授不可反駁的眞理，并且使他人把他别有存心教人的原則認为是天賦的，那他在别人身上所有的权力亦就眞不小了。不过，他們如果一考察人們得到普遍眞理的方式，則他們会看到，那些眞理所以出現在人心中，乃是因为它們就是适当考察过的事物本身，而且它們所以被人發現，乃是因为人們曾經适当地运用自然所賦的能力，来接受它們、来判断它們。

25 結論——下边談話底目的，正是要指示出理解在知識方面是如何进行的。不过我們对于自己知識所有的意念，必須建立在眞正的基础上，因此，在这第一部書中，为求扫除道路、打定基础起見，我就告人說，我必須把我所以怀疑天賦原則的道理，解釋一番。不过反对天賦原則的各种論証，有些只是由通俗傳統的意見来的，因此，我就曾被强迫地擅認了一些事物；因为任何人如果立意来指斥任何学說底虛伪和不可能性，都是不能免于此种假定的。因为在交战式的爭論中，正如在攻掠城池中一样；在这里，建立炮台的那个地基只要稳固，則我們正不必过問，它是向誰借来的，是屬于誰的，只要它能供我們当下之用，使我們有高可据就是了。不过在这个談話的后几部分，我既然立意要憑自己經驗和观察底帮助，来建立一个体系完整的建筑物，因此，我希望把它立在稳固的基础上，而不依靠任何支柱和倚牆，而不憑借任何借得的、丐得的基础。縱然我底建筑物只不过是空中楼閣，我亦要使它首尾完整、体系一貫。不过我可以警告讀者說，他們如果不允許我以一种特权（自然是他人常有的一种特权），使我擅設我底一些原則，則他們是不能向我求得什么不可辯駁的有力論証的。我只要擅立了这些假設，則我确乎相信，我可以做出有力的解証来。关于那些

原則，我所說的，亦只是說，我們只有求訴于人們底坦白經驗和观察，以决定它們底眞假好了。一个人所自期的，如果只是要想对于尙在幽暗中的一个題目，坦白地呈示出自己底猜想来，而且除了無偏頗地探求眞理以外，別無他圖，則他所能为力的亦只有求訴于他人底經驗和观察了。

第 二 卷

第一章 观念通論以及观念底起源

1 观念是思維底对象——人人既然都意識到，自己是在思想的，而且他在思想时，他底心是运用在心中那些观念上的，因此，我們分明知道，人在心中一定有一些观念，如"白、硬、甜、思、动、人、象、軍、醉，"等等名詞所表示的。在这里，我們第一就該問，他是如何得到那些观念的？我知道，按傳統的学說来講，人們一定以为，人在受生之初就在心中印了一些天賦的观念和原始的标記。不过这个意見，我已經詳細考察过了；而且我想，我們如果能指示出理解如何可以得到一切观念，而且那些观念又由什么方式、什么層次进入人心，則我前边所說的，一定更容易得到人底承認。不过說到观念發生的方式和層次，則我亦只有求訴于各人自己底观察和經驗了。

2 一切观念都是由感覚或反省来的——我們可以假定人心如白紙似的，沒有一切标記，沒有一切观念，那么它如何会又有了那些观念呢？人底匆促而無限的想象既然能在人心上刻画出几乎無限的花样来，則人心究竟如何能得到那么多的材料呢？他在理性和知識方面所有的一切材料，都是从那里来的呢？我可以一句話答复說，它們都是从"**經驗**"来的，我們底一切知識都是建立在經驗上的，而且最后是导源于經驗的。我們因为能观察所知覚到的外面的可感物，能观察所知覚、所反省到的內面的心理活动，所以我們底理解才能得到思想底一切材料。这便是知識底兩个来源；我們所已有的，或自然要有的各种观念，都是發源于此的。

3 感覚底对象是观念底一个来源——第一点，我們底感官，在熟悉了特殊的可感的物象以后，能按照那些物象刺激感官的各种方式，把各种事物底清晰知覚傳达于人心。因此，我們就得到了黃、白、热、冷、軟、硬、苦、甜，以及一切所謂可感物等等观念。我所以說，各种感官能把这些观念傳达在心中，亦就是說，它們把能产生知覚的那些东西，傳达在心中。我們观念底大部分，旣导源于感官，旣是由感官进到心中的，因此，我們便叫这个来源为"**感覚**"。

4 心理活动是观念底另一个来源——第二点，經驗在供給理解以观念时，还有另一个源泉，因为我們在运用理解以考察它所获得的那些观念时，我們还知覚到自己有各种心理活动。我們底心灵在反省这些心理作用，考究这些心理作用时，它們便供給理解以另一套观念，而且所供給的那些观念是不能由外面得到的。屬于这一类的观念，有知覚(perception)、思想(thinking)、怀疑(doubting)、信仰(believing)、推論(reasoning)、認識(knowing)、意欲(willing)，以及人心底一切作用。这些观念都是我們所意識到，都是我們在自身中所观察到的，而我們底理解所以能得到那些清晰的观念，乃是因为有这些心理作用，亦正如我們底理解所以能得到前一些观念，是因为有能影响感官的各种物象似的。这种观念底来源是人人完全在其自身所有的；它虽然不同感官一样，与外物發生了关系，可是它和感官極相似，所以亦正可以称为內在的感官。不过我旣然叫前一种为感覚，所以应叫后一种为"**反省**"。因为它所供給的观念，只是人心在反省自己內面的活动时所得到的。在本書以下的部分，我在用反省一詞时，就是指人心对自己活动所加的那層注意，就是指人心对那些活动方式所加的那層注意；有了这种注意，我們才能在理解中有了这些活动底观念。总而言之，外界的物質东西，是感覚底对象，自己底心理作用是反省底对象，而且

在我看来，我們底一切观念所以能發生，兩者就是它們唯一的来源。此外，我还要补述的，就是，我在这里所用的活动(operations)一詞，乃是用的广义，它不但包括了人心对于自己观念所起的一切动作，而且亦包括了有时由观念所起的一些情感，就如由任何思想所發生的滿意或不快便是。

5 我們所有的观念总是由兩者之一来的——在我看来，我們理解中任何微弱的观念都是由这兩条途徑中之一来的。外界的物象使理解得到各种可感性質的观念，这些观念就是那些物象在我們心中所产生的各种不同的知覺。至于心灵則供給理解以自己活动的观念。

我們如果充分一观察这些观念，同它們底各种情狀、結合和关系，則我們便会看到，它們包括了我們所有的全部观念，而且会看到，我們心中所有的任何东西总是由这兩条途徑之一来的。我們可以先讓任何人来考察自己底思想，并且徹底搜索自己底理解，然后再讓他告訴我們，他心中所有的全部原始观念，究竟是不是他底感官底对象的观念，或他所反省的心理活动(这些活动当然亦可当做对象)的观念。他無論想象心中存着多少知識，可是在严密考察以后，他一定会看到，他在心中所有的任何观念，都是由此兩条途徑之一所印入的，只是人底理解或可以把它們組合、增大，弄出無限的花样来罢了；这一層下边將看到。

6 在兒童方面可以看出这一点——人如果一仔細考察兒童初入世时的狀态，則他便不会有什么理由来想象，兒童原賦有許多的观念，以为他將来知識底材料。兒童底观念是漸漸学得的，各种常見的明显性質，虽然在他能記忆时間和秩序以前，早已把各种观念印在他底心中，可是不寻常的各种性質，往往是很迟才出現的。因此，人們大半能記得自己初次認識它們的时候。我們如果願意

試驗一下，則我們很可以讓一个兒童直至达到成年时候一直具有很少的寻常观念。不过一切人类在入世以后，周圍既然有各种物体由各种途徑来刺激他們，因此，各种观念不論兒童注意它們与否，都一定能印在兒童底心上。眼只要一張开，則各种光同顏色会不断地到处刺激它們；至于声音以及其他可触的性質，亦都能激起与它們相适合的各种感官，强迫进入人心。虽則如此，但是我們很容易承認，一个兒童如果处在一个地方，到了成年以后，所見的仍是除了黑白以外，再無別的，則他一定不能有了紅或綠底观念。这个亦正如同一个人自幼沒有尝过牡蠣或波蘿，終不能分辨那些特殊的滋味似的。

7　人类所具的各种不同的观念，是看他們所接触的各种物象而定的——人們从外界所得到的簡單观念之或多或少，是看他們所接触的物象之花样繁簡而定，至于他們从內面心理活动所得到的簡單观念之或多或少，是看他們反省的方式之多少而定。因为人在思維了自己底各种心理作用以后，虽然对它們一定能有清楚明白的观念，可是他如果不曾在那方面运用过自己底思想，并且不曾專心地考察过它們，則他对于自己底心理活动，以及心理活动所附帶的一切景况，都不能得到清晰明白的观念。这个亦正如同一个人不曾留心观察过鐘表（或風景画），不曾注意过它底各部分，因而不能观念到它底各部分和各种运动似的。那張画或那个表，亦許是他日日要遇到的，但是他如果不运用思想，来考察它們底各个部分，則他对于它們所由以成立的各部分，只不过能得到一个糊塗的观念。

8　反省观念底出現是較后的，因为它們需要人底注意——因此，我們就看到，兒童們可以很晚才能对于自己底心理作用，發生了观念，何以有些人終身对于那些作用的大部分，不能有了很清

晰、很完全的观念。因为那些作用虽不断地在那里經过，可是人底理解如果不能反观自照，反省它自己底作用，使它們成了自己思維底对象，則各种作用只不过如浮游的現象似的，并不能在心上留下清晰、明白、而經久的观念。兒童們在初入世之时，就被一个嶄新的世界所圍繞，各种事物不断地引动他們底感官，誘使他們注意各种新鮮事物，而且欢喜各种事物底花样变化。因此，兒童初生之年注意往往都消耗在观察外面的事物上。成人对兒童的職責亦正是要使他們熟悉外界所有的事物。因此，他們在生長中精力就全注于外物的感覚，而且在成年以前，很少能仔細反省心中的作用，有的人們根本就难說有过这种反省。

9 心灵在开始知覚时，就开始有了观念——人們如果要問，一个人在何时才开始有了观念，那正無异于問說，他何时才开始能知覚。因为所謂具有观念亦正無异于說是能知覚。有的人們以为心灵是永远在思想的，它只要存在，則它会不断地在內面眞正知覚到各种观念；他們并且以为現实的思想同心灵之不可分离，正同現实的广袤同物体之不可分离一样。这話如果是对的，則我們要問一个人的观念底开始；亦正如問他的心灵底开始一样。因为，照这样解釋，則心灵与观念，物体与广袤，是在同时开始存在的。

10 心灵并不永远在思想，因为这一点缺乏証据——不过要問心灵同身体中生命底發端（基形或原始組織），可以假設为是同时，还是一先一后，則我可以讓精通这个問題的人来解答好了。我自認我底心灵是迟鈍的，它并看不到它自己永远思維自己底观念，而且我想，心灵之不必永远思想，正如身体之不必永远动作似的；因为我想，心灵之知覚观念，正同身体之發为运动似的；知覚并不是心灵底一种本質，乃是它底一种作用。因此，我們虽可以假定，思維是心灵所特有的一种作用，可是我們并不必假定，它是永

远思維，永远动作的。这种永久思維的能力，或者是全能的造物者底特权，因为他是"既不打盹不睡觉的"；不过任何有限的存在者，都不能有这种能力，至少人底心灵是不能有此能力的。我們据經驗确乎知道，我們有时是思維的，因此，我們就得到一个無誤的結論說：我們心中实在有一种能思維的力量；不过要問那个实体是否永远思想，則我們除了听憑經驗根据而外，概不能有所解答。因为要說，現实的思想是心灵底本質所在，而且同心灵不可分离，則我們只是把成問題的事情認为是很确定的，并不曾以理性来証明我們底問題。任何非自明的命題都是应当拿理性来証明的；但是要問，"心灵是恒常思想的"这个命題，是不是一个自明的命題，是不是人們在一听以后就非同意不可，那我只有求訴于全人类了。我們所怀疑的，乃是說昨天晚上我究曾通夜思想与否，那么，我們所問的，乃是一种未知的事实，因此，我們如果把所爭論的事情作为假設的論証，来証明这个問題，則我們就犯了窃取論点之过。这个正如同我們只是假設了一切鐘摆在搖动时是思想的，就以为自己充分証明我底表昨夜是思想的一样。不过人如果不願自欺，則他应該把自己底假設建立在事实上，并且以明显的經驗，来証明它，不应当先拟就了假設，再来擅拟事实；不应当因为自己假設如此，就以为事实是如此的。因为这种証明方法，只不过是說，我虽然不曾知觉到自己昨夜永远思想，可是我仍然是永远思想的，因为他人假定我是永远思想的。

不过爱护自己意見的人們，不止把成問題的事情認作事实，而且往往会援引来錯誤的事实。人們在此，一定会根据我底意見推論說，我們在睡中如果不曾意識到某种事物，那种事物就是不存在的么？不过我并不曾主張說：因为人在睡中感覚不到心灵，所以他就沒有心灵。我只是說，他無論在睡时或在醒时，如果覚察不到心

灵，他就不能思想。我只是說，我們在思想时，是必須意識到心灵的，并不是說心灵是依附于意識的。我們如果在思想时，能不意識到心灵，那就是了，否則思想是离不了心灵的，而且終久亦是不会离开的。

11 心灵是不能恒常意識到自己的——我自然承認，人在醒时的心灵是不能不思想的，因为所謂醒亦就是指能思想而言。至于無梦的睡眠是否是身心合一的整个人底一种狀况，則頗值得醒者底研究；不过我們很难想象，一件东西能思想，同时又意識不到那回事。睡者底灵魂如果只能思想，却不能意識到自己思想，則我可以問，它在那样思想时，是否有任何快乐或痛苦，是否能感到幸福或患苦？我相信，那人一定不是这样的，正如他所卧的那个床或那塊地似的。因为要說一个人有幸福、有患苦，同时又感覚不到它們，那在我認为是完全不自符而且不可能的。在身体睡了以后，灵魂如果能單独有思想、享受、顧虑、利益或快乐，而且这些感情又是那人完全意識不到的、分享不到的，則我們可以說，睡时的苏格拉底便不是醒时的苏格拉底。他因此就成了兩重的：一重是他睡了以后的灵魂，一重是醒时由身体和灵魂所合成的苏格拉底其人。因为醒着的苏格拉底并不知道、并不关心他在睡时灵魂單独所享的快乐或患苦，正如他不曾关心自己所不知道的一个印度人底幸福或患苦似的，因为他根本就不知道那一回事。我們如果完全意識不到自己底行动和感覚，尤其是意識不到各种快乐和痛苦，以及由此所發生的顧虑，則我們眞难确定人格同一性是由何成立的。

12 如果睡者只思想而却不知道自己思想，則人在睡时和醒时，便成了两个人——这些人們說，“在酣睡中，灵魂是思想的。”它既然能思想、能知覚，則它一定亦能有那些快乐底或痛苦底知覚，一如其有其他知覚一样；而且它一定能意識到它自己底知覚。不

过它这些知覺都是自成一种境界的。睡者本人分明不能意識到这回事。現在我們可以假定，喀斯德(Castor)在睡时，他底灵魂从他底身体退出去。这种假設在这般人們看来，并不是不可能的，因为他們很坦白地承認，其他动物虽無能思想的灵魂，亦是有生命的。我們既然如此假定，則我們如果說，身体离了灵魂仍然可以生活，他們并不能以为这是不可能的、是矛盾的；不但如此，而且我們还可以說，离了身体，灵魂亦可以存在、可以思想、可以有知覺，甚至可以有幸福或患苦底知覺。因此，我們就可以假定，喀斯德底灵魂在他睡时，同他底身体离开，單独去思想。我們还可以假定，它又选了另一个人底身体以为他底思想底舞台；就如他选了睡着而無灵魂的扑鹿克(Pollux)底身体为他底舞台（选了以后扑鹿克就醒了）。这样假定是可以的，因为喀斯德在睡时，他底灵魂所思想的既是他所不曾意識到的，則它不論选什么地方来思想都可以。因此，我們現在就有一个灵魂在兩个人底身体之間，来回移动，因为我們假定这兩个身体是一醒一睡，互相交替的。在这里，灵魂便可以常在醒者底身中思想，而且睡者对它所想的，是全無意識、全無知覺的。喀斯德和扑鹿克兩人既然只有一个灵魂，而且这个灵魂在此一个人心中所思想，所知覺的，都是彼一个人所不曾意識、不曾关心的，因此，我們就問，他两个人是不是各別的两个人，如喀斯德之与海鳩里(Hercules)苏格拉底之与柏拉圖一样？一个人在很痛苦时，另一个人是不是可以很幸福？根据同样理由，人們如果假定，灵魂所思的不是人所意識的，則他們亦把灵魂同人分成两个人格。因为，我想，任何人都不会以为人格底同一性所以成立，乃是由于灵魂同物質底恒常不变的分子結合所致；因为人格同一性如果必然需要这个条件，則我們身体底各分子，既常在变化不居之中，則人人在前后两日或前后两时，都不能是同一的了。

13 人們在睡时如果不做夢,則我們不容易使他們相信,他們是思想的——因此,我想,一場昏沈的微睡,就能把他們底学說推翻了,就能使他們抛弃了"灵魂是恒常思想的"那个教条。人們只要有一时能睡而不夢,則我們便不能使他們相信,他們有时在好几个时辰內,只是忙于思想而却不知道自己是思想。我們縱然在他們睡时,把他們喚醒,把他們睡中的思維打断,他們亦仍不能稍一叙述他們所思想的是什么。

14 要說:人虽做夢,而却不能記忆,那亦是徒然的——人們或者又說,卽在酣睡中,灵魂亦是思想的,只是記忆不能把思想保留住罢了。不过要說,一个人此刻在睡时,他底灵魂是忙于思想的;可是在下一刻醒了以后,他不能記得,一点也不能回忆起那些思想来:那在我認为是难以想象的,而且我們如要使这种說法被人相信,还得需要一些較好的証据,單單如此空說是不成的。因为人类底大部分,平生在每日睡的几小时內,旣然有所思想,則我們很难想象,你在他們正思想的时候問他們,他們却完全不記得自己所想的是什么?这种事情是难以想象的,我們并不能只因他人如此这样說,就能毫不費事地这样想象。据我看来,多数人在睡时,大部分时間是不做夢的。我曾經遇到一个記忆頗好的学者說,他一向不曾做夢,只有在他得了瘧疾以后(他是新近才好的)才有了夢,可是那时候,他已經二十五六岁了。我想世界上还有許多相同的例子。至少,每人底相識都可告訴他,有許多人夜里大部分时間是不做夢的。

15 据这个假設說来,睡者底思想一定是很合理的——如果我們只是思想,可是并不能稍有一时記得它,則那种思想亦就太無用了。在那种思維狀况下,灵魂亦并不比鏡子底思想好了許多,因为灵魂亦只是不断地接受影象或观念,而却不能保留一点的。它

們都是立刻消灭散失了的，并不留一点痕迹；因此，鏡子虽有观念亦并好不了許多，灵魂虽有思想亦并好不了許多。有的人或者又会說，醒者在思想时，是要利用身体底材料的，因此，在腦中就留有印象，把思想保存于記忆中，并且在思想以后留下了痕迹。不过人在睡了以后，灵魂底思想是不能为人所覚知的，而且它是独立思想的，因此，他便用不着身体底机关，因此，亦就沒有在身体上留下印象，結果亦就記不得那些思想。不过要如此假設，則我們便不得不荒謬地来承認有二重人格；这一層我已經說过了，不过我們不必再提这一層，我們只可以进一步答复說，人心如果不用身体底帮助，就能接受并思維各种观念，則我們很可以合理地断言，虽不用身体底帮助，它亦可以保留住思想；否則，灵魂或任何分立的精神，并不能因思想得到些小利益。它如果不能記得自己底思想，如果不能把它們保留起来供自己底用处，如果不能在需要时任意把它們喚起来，如果不能反省过去，利用先前的經驗、推論和思維，則它又何需乎思想呢？这些人們虽然以灵魂为能思想的东西，可是要照他們这种說法看来，他們并沒有把灵魂底地位提得高貴了，因为要如此說，亦正如别的人們主張灵魂是物質底最精微的部分是一样的（可是这些人們还正鄙薄后一种人）。照这样說，則在塵土上所画的字迹（随風可以吹去），在一堆原子上或元气上所印得的印象，都正如旋思旋灭的灵魂底思想似的，亦都是有用的，亦都可以使其寓体高貴起来。不过自然所創造的精美的事物，并不是無用的，亦并不能供鄙下的用途。全知的造物者既然造了那样美妙的一种思想能力，而且那种能力底精妙程度又和無限的上帝最相貼近，因此，我們很难以想象，那种能力何以至少在塵世上四分之一的时間以內，会空空地妄用了，何以尽管思想，而却記不得那些思想，而却于己于他都無利益，而却与世界上其他部分都無利

益。我們一考察之下，就会看到，虽至宇宙中到处所遇的無知覚的物質运动，亦不至于那样無用，那样完全白費了的。

16 按照这个假設說来，則灵魂所有的观念，不是从感覚或反省来的，不过我們并看不到有这一类观念——自然，我們有时在睡时亦能有知覚，而且能記得那些思想，不过人們只要熟悉夢境，則我們不用告他們，他們自己就会知道，这些观念大部分是狂放的、松散的、而且秩序紛扰、殘闕不完、并不能与理性的事物相称合。我現在很願意知道，灵魂在独立思想时，在仿佛离开身体时，他底思想是不是比它同身体連合时，要較为不合理？如果它底独立思想是較为不合理的，則这般人們一定得說，灵魂所以有完全的合理思想，是由于身体底緣故。如果它們并非不合理，則我們就很奇怪，我們底夢境何以大部分是輕浮的、不合理的，何以灵魂完全記不得較合理的独語和思維。

17 如果我只思想，而却不知道这种思想，則別人更是不知道的——有的人們既然自信不疑地告我們說，灵魂永远現实地在思想着，因此，我很希望他們告知我們：兒童底灵魂在与身体結合以前，或正在結合的时期，既然沒有从感覚得到任何观念，那么他所有的观念是什么样的呢？据我看来，睡者底夢多半是由醒者底观念做成的，止是这些观念組織得很奇特罢了。灵魂自身底观念如果不是从感覚或反省来的（如果它在未从身体接受到印象的时候，就能思想，則它底观念一定不是从感覚和反省来的），則我們很奇怪，它在秘密思想时（秘密地甚至使那人自己也知覚不到它），何以在剛剛醒了以后，亦記不得一点思想，亦不能使那个人以新的發現自喜呢？在睡时灵魂退出以后，既然有許多时的思想，因此我們很难合理地想象，它何以不曾遇到那些非从感覚或反省所得来的观念，何以它所記忆起的观念，都是由身体所引起的，都是精神自然

所有的？我們眞不解，何以在人底一生中，灵魂不能回忆起它底任何純潔的，天賦的观念来，何以不能回忆起他在未从身体接受观念时所已有的观念，何以它使醒者所看得到的那些观念，都是帶泥土气味，而且分明是从灵肉底联合来的？如果它永远思想，而且它在未同身体联合时，在未从身体接受任何观念时，就已經有了观念，則我們便不得不說，在睡眠时，它一定能記得它底天生的观念，而且在它同身体絕緣以后，單独思想之时，它所运用的观念，应該（至少有时）是它自身所有的那些較自然，較合适而非从身体得来的观念，或者应該是它自己运用那些观念时的各种活动。不过醒者既然記不得这些观念，因此，我們就可以根据这个假設断言，灵魂所記得的一些观念不是人所能記得的，或者說，記性只屬于由身体得来的那些观念，只屬于人心运用那些观念时的各种作用。

18 人如何能知道，灵魂是永远思想的呢？因为这話如果不是一个自明的命題，則它一定得需要一个証明——这些人們既然自信地主張，灵魂或人是永远思想的，因此，我就很希望他們告訴我，他們如何能知道这回事；如何能知道，自己覺不到自己是思想时，自己确是思想的呢？我恐怕，这就無异于离了証明而还确信，沒有知覚，而言知識是一样的。我猜想，这只是一个混淆的意念，用以掩飾自己底假設罢了，它并不是一种清晰的眞理，它底明显性亦并不足以强使我們信仰它，而且据普通經驗說来，我們如果反对它，那亦并不是魯莽灭裂。因为在这方面，頂多人們可以說：灵魂可以永远思想，只是記不得它自己底思想；不过我們亦一样可以說，灵魂亦可以不常思想，而且有时它多半是不思想的；因此，我們似乎不当說：它虽然屢屢思想，而且在長时間以內思想，可是它在一时以后，它就意識不到自己有那种思想。

19 要說人虽然在此刻忙于思想，可是在下刻就記不得，那亦

似乎未必然——我們如果要假設灵魂能思想，而人却不能知覚这回事，那就無异于使一人具有兩重人格，这一点是我們已經說过的；而且人如一考究这些人們底說法，則他一定会猜疑他們眞把人底人格歧而为二。因为我記得，主張“灵魂”永远思想的那些人們，幷不曾說过，“人”是永远思想的。但是灵魂在思想时，人能不思想么？人在思想时，他自己能意識不到么？这种說法只不过是一种謔語罢了。他們如果可以說，人虽永远思想，而却不能永远意識到那回事，則他們亦照样可以說，他底身体虽有广袤而却無部分。因为要說任何东西只能思而不能覚其思，那正如同說，一个身体只有广袤而無部分似的，都是一样不可了解的。說这話的人亦可以根据同样理由来說（如果他們底假設需要如此說），一个人永远是飢餓的，而却覚不到它。实則，飢餓除了那种感覚而外便無所有，亦正如思想一样，除了自己意識自己思想而外，別無所有，因此，他們如果說，一个人常常覚得自己思想，則我可以問：他們如何得知这回事。所謂意識就是一个人心中所發生的知覚。我自己如果意識不到任何事情，別的人能知覚我意識到么？在这里，任何人底知識都超不出自己底經驗。你可以把酣睡的人呼醒，問問他在那一刻思想着什么。如果他意識不到他那时所想的，則別的人如果告訴他說，他是曾經思想的，則那人亦就太能測夺他人底思想了；那人既能这样說，則他不是更可以說，睡者是不曾睡的么？这种能力委实超过了哲学的范圍。因为在我自己覚不到自己心中有思想时，不是除了神聖的啓示就不能把我底思想告知他人么？如果在我一方面覚不到自己思想，幷且申言自己不曾思想，可是在他們方面，却能分明見到我是思想的，那么他們一定得有洞見的能力了。〔可是在犬或象表示出一切能思想的象征以后（只是不能說它自己能思想），那些人們却仍然說它們是不能思想的。〕他們既然在人不自

觉其思想之时，能見到他人底思想，則他們更超过所謂紅十字家(rosicucians)了，因为要把各人底身子隐藏起来，不讓别人看見，那还是比較容易的；至于要使他人自己所不能覚察到的思想呈現于我前，那就更难了。我們在这里，亦不能只給灵魂下一个定义說，它是永远思想的一个实体，就算了事。这种定义如果有任何权威，則我想它沒有别的功用，只能使人猜疑自己竟然沒有灵魂，因为他們看到，自己一生中大部分时間是不思想的。因为我所知道的任何定义，同任何宗派底任何假定，都不能有充分的力量来駁倒恒常的經驗。世界上所以有許多無用的爭辯同爭吵，或者正是因为人們裝做自己能知道他們所不能知觉的事情。

20 我們如果一观察兒童們，則我們会分明看到，一切观念全都是由感覚或反省来的。——我幷看不到，有什么理由可以使我們相信，在感官未供給灵魂以所思想底对象——观念——时，灵魂能自己思想。据我所知，各种观念在增加以后，保留以后，灵魂才能在它底各部分，借練習以增进自己底思想能力；后来，它在組合了那些观念，反省了自己底作用以后，它才能增加自己的儲蓄，幷且使自己在回忆、想象、推理和思想时，更为順利些。

21 人如果願意憑观察和經驗得到知識，而不把自己底假設作为自然底規律，則他会看到，新生之兒底灵魂幷不曾有恒常思想的表征，幷不曾有任何推理的表征。不过要說有理性的灵魂虽恒常思想而却完全不能推理，那是难以想象的。初出世的嬰兒，大部份时間都消耗在睡眠中，而且不常覚醒，只是在飢餓寻乳时、在受了痛苦时(一切感覚中最乱心不过的)、在身体受了强烈的印象时，他們底心才被强迫得来發生知覚、發生注意。人如果知道这一層，則他或者有理由来想象，母胎中的胎兒和植物底狀态是差不多的，它底大部分时間都是無知覚、無思想的，除睡以外，别無所事；它所

处的地方，亦無需乎他来覓食；他周圍的液体亦是几乎一样柔軟的，而且性質亦几乎是一律的；他在那里，眼亦無光可視，耳亦閉起来，無声可听；而且亦沒有各种紛紜的物象，来运用它底其他感官。

22 如果你从一个嬰兒初出生时观察起，并且逐步来考察他在生長中一步一步的变化，則你会看到，人心中的观念是由感覺逐漸供給来的，嬰兒亦是跟着观念底加多逐漸警醒的，而且它愈有思想的材料，它是愈能思想的。在此以后，它就起始知道那些最熟悉的物象，而且那些物象亦就留下了永久的印象。因此，它就逐漸知道它日日所接近的人，并且它把他們同生人分別出来。它所以能如此，正是因为它已經能保留，能区分感官所供給它的那些观念。因此，我們就看到，人心如何逐漸能在这些能力方面有所进步，并且逐漸施展別的能力，来扩大、来組合、来抽象它底观念、来推論它們、来反省它們。不过关于这一層，我們以后还有机会再来深为論究。

23 如果人們要問，一个人什么时候才开始有了观念？則我可以說，眞正的答复，一定是說，他在开始有感覺时，才有观念的。因为我們既然看到，感官在未將观念輸入于人心的时候，心中并無任何观念，因此，我想，理解中的观念是和感覺同时来的。因为所謂感覺就是身体的一部分受到了印象或运动，因而能在理解中产生出知覺来。人心在所謂知覺、記忆、考虑和推理等等作用中，来运用自己时，它所处理的似乎就是外界物象在感官上所印的这些印象。

24 一切知識底来源——嗣后，人心又开始反省它自己在感覺观念上所發生的各种作用，因此，它就又得到一套新观念，这套观念便是所謂反省观念。人心以外的物象在感官上先印了一些印

象。至于由人心自己底內在能力所發生的各种作用，則在人心反省这些作用时，亦能成了思維底对象。这些作用，同前一种印象，如我以前所說，就是一切知識底起源。总而言之，人心底印象或則是由外物經过感官印于人心的，或則是在反省那些印象时，它所發生的各种作用給它印入的。人类智力底第一种能力，亦就在于使人心把这些印象都接受了。人类在發現各种东西时，便以接受印象为第一步，他后来自然所有的一切观念，亦是建立在这个基础上的。一切聳高的思想虽然高入云霄，直达天际，亦都是导源于此，立足于此的。人心虽然涉思玄妙，想入非非，可是尽其馳騁的能力，亦不能稍为超出感官或反省所供給它的那些思維底材料——观念——以外。

25 在接受簡單的观念时，理解大部分是被动的——在这一方面，理解只是被动的。它是否要有这些知識底起源或材料，不是它自己底能力所能决定的。因为不論我們甘心与否，而感官底各种对象一定会把它們底特殊观念强印在人心上；既然如此，則我們自己底心理作用一定会使我們对它們至少發生了一种含糊的意念。一个人在思想时，总不能完全不知道自己所想的是什么。这些簡單的观念既然呈現于理解，則理解便不能拒絕接受，而且它們既然印在那里，它亦不能把它們改变了，塗抹了，重制造新的。这个正如一面鏡子不能拒絕，不能改变，不能塗抹它面前各种物象在它以內所印的各种影象或观念似的。我們周圍的物象既然以各种方式来刺激我們底感官，所以心便不能不接受那些印象，便不能不知觉那些印象所引起的观念。

第二章　　簡單观念

1　單純的現象——要明白了解我們知識底本質、方式和限度，則我們应当在自己的观念方面，仔細注意一件事；就是說，有的观念是簡單的，有的观念是复杂的。

刺激各种感官的各种性質，在事物本身虽然都是联絡着，混合着，以至都不能分离，沒有距离；不过我們分明看到，它們經过各种感官以后在心中所产生的观念，却是單純而非混杂的。因为視覺和触覚虽然常从同一物象同时接受到各种观念——就如人同时能看到运动和顏色，手能感到同一蠟塊底柔度和热度——可是在同一主体中結合着的那些簡單的观念，都是完全清晰的，就仿佛由不同的感官来的那些观念一样。人由冰塊所感到的冷和硬，在心中都是独立的观念，正如百合底香气和白色似的，亦正如玫瑰底甜味和香气似的。一个人知覚得最分明的，就是这些清晰明白的簡單观念。这些观念本身各各既都是單純不杂的，因此，它們只含有一种純一的現象，只能引起心中純一的認識来，并不能再分为各种不同的观念。

2　这些簡單的观念，不是人心所能造的，亦不是人心所能毁的——这些簡單的观念，就是一切知識底材料，它們所以得提示得供給于心中，只憑上述的兩条途徑：就是憑着感覚和反省。理解一貯有这些簡單的观念以后，它便有力量来复述，来比較，来結合它們，有时甚至几乎能做出無限的花样来；因此，它就可以任意造出新的复杂观念来，不过人底智解無論如何高超，理解無論如何扩大，它們亦沒有能力憑着神速而变幻的思想，在上述途徑之外，来

發明、造作新的簡單观念。而且那些观念只要一在那里存在，則理解便沒有任何力量来消灭它們。因为人的支配权在自己理解底小宇宙內，正和在外面可見的大宇宙內一样。他無論有什么奇能妙法，而其力之所及亦只能組合幷分离手底下那些現成的材料，却幷不能造作若何新物質分子，或毀灭已經存在的一个原子。同样，簡單观念之来，亦只有兩途：一則是由外物，經过感官而来的；一則是由反省人心观察这些观念时的心理作用而来的。因此，人如果除此以外，要想在理解中另造一些簡單的观念，他是沒有那种能力的。我很願意人試試，自己是否能想象一种未曾刺激过上顎的滋味，或一种自己不曾聞过的香气。他如果能做到这一層，則我亦敢断言，盲人可以有顏色底观念，聾人可以有眞正清晰的声音意念。

3　因此，我們虽然不能不相信，上帝除了他所給人的那五个感官而外（人常說是五种），还可以使一种生物具有其他感官，由其他途徑使理解注意到有形的事物，可是我想，除了声音、滋味、香气，同可見可触的性質以外，任何人都不会想象物体中其他任何性質，不論那些物体底組織如何。如果人生下来只有四种感官，則第五感官底对象一定不能为我們所注意、所想象、所概想，正如假定的第六、第七、或第八感官所有的对象似的。因为在广大宇宙之內，其他部分底其他生物，或者亦可以有五个以上的感官，这一層不是我們所妄敢否認的。人只要不驕心用事，不妄以自己为至尊無上，只要能考察这个宇宙底偉大，和他所住的这个渺小部分中所能發現的無数花样，則他便容易想到，在宇宙中其他部分，会有他种智慧高超的生物。而且他之不能了解这些高等生物底才能，正如抽屜內一个虫子不能了解人底感官或理解似的。造物者底智慧和权力正可以显現这些花样，这样美妙。我这里只是順从俗見，以为人只有五个感官，不过事实上或者正可以有較多的感官。但是兩种假

設都一样可以达成我底目的。

第二章 專屬于一个感官的观念

1 簡單观念底分类——为了明白設想我們由感覺得来的各种观念，則我們不妨考察它們进入人心时，被人所知覚时，所由的那些不同的途徑。

第一点，有些观念进入人心时，只通过一个感官。

第二点，有些观念进于人心时，要通过两个以上的感官。

第三点，有些观念是只由反省来的。

第四点，有些观念所以进入于人心，提示于人心，是通过反省和感覚两种途徑的。

我們将按照这些項目，分别来考察它們。

2 有些观念底通路只經过一个感官，而且那个感官亦就是專接受它的。就如，光和顏色，如白、紅、黃、藍，以及其各种程度、深淺、混和，如綠、朱、紫、海綠、等等，都是由眼官来的。至于一切噪声、諧声、乐声，都是由耳官来的。各种滋味和嗅味是通过鼻子和腭来的。这些器官以及各种神經（神經就是傳达观念的沟渠，它們可以把观念由外面导入脑中的客厅中），只要有一种失調不能执行其职务，則各种观念并无旁門可以进入人心，为理解所观察、所知覚。

在触覚方面最重要的就是热、冷和凝固。至于其余一切，亦都是很明显的；类如光滑和粗糙几乎是完全在可感的結构方面的，又如軟、硬、韌、脆，則是形容各部分粘合底坚固程度的。

3 有名称的簡單观念为数不多——我想我們正不必一一例

举各个感官所特有的一切簡單观念。我們縱然想如此，亦势有所不可能，因为各个感官所有的許多观念很多是我們不曾命名的。就以各种气味来說，它們縱然比世界上所有的各种物体底数目并不較多，亦可以說是一样多；可是它們大半都沒有名称。所謂香和臭普通虽然是表示这些观念的，实則我們这样就无异于含混地称它們为可意的或不可意的。因为玫瑰花和紫羅兰花底两种气味都是香的，可是它們委实是很不相同的一些观念。就是我們憑上顎从各种味覚所接受到的各种观念，亦并沒有許多名称。在各种物体中，甚至在同一植物、果实或动物底各部分中，都各有特殊的滋味，而且这些滋味会是无数的；不过我們却只有甜、苦、酸、辣、咸等等形容詞，来称呼它們。說到各种顏色和声音，亦是一样。因此，我在下边叙述簡單的观念时，只限于那些与我們題旨关系最切，或其本身少为人所注意的各种观念（它們仍是寻常組成复杂观念的一些成分）。我想，凝性这个观念，可以列在这些观念以內，因此，在下一章中，我就要討論它。

第四章 凝性 (Solidity)

1 我們是通过触覚得到这个观念的——我們底凝性观念是由触覚得来的。甲物如果不离开原位，則乙物在进入它底地位时，便發生了阻力(resistance)因此，我們就有了凝性底观念。由感覚得来的一切观念，最恒常的就是凝性观念。不論我們是运动、是靜止，不論我們姿势如何，我們总常覚得有东西在下边支着我們，阻止我們往下落。我們日常所把握的物体亦使我們看到，它們在手中时，能以不可抗的力量，来阻止紧握的手底各部分，使之不能

相遇。两种物体相对进行时，能阻止它們接触的，亦是所謂凝性。我現在可不过問，凝固一詞底意义如此处所用的，是否比数学家所用的凝固底意义較为接近于原来的本訓。我們只可以說，据普通的凝性观念說来，这种用法縱不是很正确的，亦是可通的。不过有人如果以为称它为不可入性(impenetrability)，較为合适些，則我亦可以同意于他。只是我觉得，要以凝性一詞来表示这个观念，可更为适合一点；因为它不但合于通俗的意思，而且它比不可入性还含着較积極的意义，因为不可入性是消極的，而且多半是凝性底結果，而不見得是凝性本身。这个观念在一切观念中是和物体最紧相連的一个观念，而且物体亦根本以这个观念为其主要的成分，因此，除了在物質塊团中以外，我們并不能在别处找到(或想到)这种性質。自然，有了多量的物質，而且其体积足以引起我們底感觉时，我們底感官才能注意到凝性，不过人心一从这些粗重可感的物体得到这个观念以后，則它会进一步来追寻这个观念，并且以为这个观念如同形相一样，亦存在于凡能存在的任何微小的物質分子中，而且以为物体无論如何变化，这种性質总是离不开它的。

2 凝性是占空間的——凝性观念是属于物体的，因此，我們就想象它是能占空間的。所謂“占有空間”，这一个观念，就是說，任何时候，只要我們想象一个凝固的物体代替了一塊空間，則我們便以为那个物体占有了空間，并且排斥了其他一切凝固的实体；在这种情形下，它如果和其他两个物体立于一条綫上，則那两个物体在互相接近时，便为它所阻；只有在它底运动方向同它們底运动方向不相平行时，它才失了这种阻止的作用。这个观念是可以由我們日常所把握的各种物体充分得到的。

3 它同空間有所分别——物体憑这种阻力能把别的东西排

斥于它所占的那个空間之外，而且这种阻力是最大不过的，因此，任何大的力量亦不能把它克服了。全世界的物体縱然都挤在一个水点底各方面，那个水点亦会(虽然柔弱)抵抗它們，不使它們接触，而且那个水点若非移得离开它們，則它們万不能把那种阻力克服了。因此，凝性观念与純粹空間大有区别，因为純粹空間是不能抵抗，不能运动的。此外，凝性观念和普通的坚硬(hardness)观念亦是不同的。我們所以說，凝性与空間有别，乃是因为我們可以想象，距离远的两个物体，在互相走近时，在它們底外層接触以前，并不必接触了，或代替了任何凝固的实体；因此我們就有了无凝性的空間观念。因为（且不用說任何特殊物象底消灭）我可以問，人是否可以观念到只有一种單一物体底运动，而并沒有别的物体立刻来代替它所离开的位置？我想他分明能观念到这一層。因为一个物体底运动观念并不含着别个物体底运动观念，亦正如一个物体中正方形底观念并不包含另一个物体中正方形底观念似的。不过我并不問物体底存在方式是否使一个物体底运动可以离了别个物体底运动？因为要解决这个問題，則我們便不得不預先假設虛空，或否認虛空。因此，我只問，一个人是否能"观念到"：只有一个物体运动，其他的物体完全靜止？我想这一層是无人否認的；旣然如此，則那个物体所离开的地方，便可以給人以一种无凝性的純粹空間观念，而且别的物体在进入那个空間时，亦可以遇不到任何事物底抵抗或激射(protrusion)。抽水机中的活塞抽起以后，則不論有无别的东西跟着活塞底运动来运动，而它以前在管中所占的空間仍是毫无改变的。而且我們如果要說，在一个物体运动以后，别个靠近的物体不跟着它运动，那亦并不含有什么矛盾。我們所以想象有这种运动底必然性，只是因为我們假設，世界是充滿的，并非根据于清晰的空間观念和凝性观念。实則这两个观念

之相异，正如阻力和非阻力激射和非激射一样。至于說，人們分明具有无物体的空間观念，則我們可以在别的地方根据他們关于虛空的爭辯来証明这一層。

4 同坚硬性亦有别——至于凝性和坚硬底区分，凝性完全是充实的，因此，它便可以把一切物体絕对排除于其所占的空間以外；至于坚硬性，則是指构成体积較大的物体的物質各部分底牢固的粘合而言，有了这种粘合，它底全部便不容易改变其形相。眞的，坚硬(hard)同柔軟(soft)两个詞所表示的性質，只是同我們底身体相对的。如果一件事物在受了我們身体任何部分底压迫以后，不变更其形相，就先給我們以痛苦，則我們便叫它为坚硬的。反之，如果一件事物，在我們輕触它以后，就变更其各部分底位置，并且不使人感到疼痛，則我們便說它是柔軟的。

不过明显的各部分(或全体形相)虽然难变更其地位，可是世上最坚硬的东西亦不能因此就比最柔軟的东西具有較大的凝性。一塊金剛石亦并不比水稍为凝固些。两片大理石中間如果夹有水或空气，則自然比夹有金剛石时，它們要容易接触些，不过这并不是說，金剛石底各部分比水底各部分較为凝固些，或有較大力，乃是說，水底各部分因为容易互相分离，所以它們可以借着偏側运动，讓开步，使两片大理石互相接近在一塊。不过你若是使它不能借偏側运动离开原位，則它們亦会同金剛石一样，永久阻止两片大理石，使它們不相接触。在这里，我們并不能以任何力量来克服了它們底阻力，亦正如不能克服大理石各部分底阻力似的。世上最柔軟的物体，只要置于两个物体中間，而不給它們讓开步，則它会絕对地阻止那两个物体底相接，就如我們所能找到的所能想象到的任何最坚硬的东西一样。人如果把空气或水裝在柔軟的物体內，則他会立刻看到它們底抵抗力。有人如果以为只有坚硬的

东西，才能使他底两手不相接触，則他不妨把空气装在足球內来試一試。在佛罗棱薩(Florence)所做的实驗更能証明，柔軟的物体如水者亦有其凝性。据人說，他們曾把水装在空的黃金球內，紧紧地封起来。在封起以后，那个装滿的黃金球便置在榨机下，用極大的力量把螺旋上紧。这样一来，水竟然会从那样結实的黃金底小孔內透露出来。因为它在內面旣然沒有使它底各部分再相接近的余地，因此，它便跑在球面，如露似的，一滴一滴流出来。流完以后，球底各边才能屈服于榨机底狂暴压力。

5 冲击(impulse)、抵抗和激射，都是依靠于凝性的——借着这个凝性底观念，我們可以分别物体底广袤和空間底广袤。所謂物体底广袤不是别的，就是凝固的、可分的、可动的各部分底粘合和連續。所謂空間底广袤，就是非凝固、不能分离、不能移动的各部分底連續。此外，物体底互相冲击、互相抵抗和激射，亦是依靠于物体底凝性的。有些人們(我自認在內)，相信自已对于純粹空間和凝性，具有清楚明晰的观念，并且相信自己能想象有一个空間，其中并沒有任何能抵抗物体的东西，或为物体所激射的东西。他們以为他們这个純粹空間底观念，是同我們对物体广袤所有的任何观念，都一样清晰的。凹形各对边間之距离是我們所能清晰地观念到的，而且在观念时，我們是否能观念到它們中間有任何凝固的部分，那都沒有关系。在另一方面，他們又相信，除了純粹空間底观念而外，他們还能观念到，有一些东西充滿着空間，而且那些东西可以被其他各种物体底冲击力所激射，或可以抵抗它們底运动。如果有别的人們不能把这兩个观念分别清楚，只是把它們混淆了，只是得到一个观念，則我眞不知道，在观念同而名詞不同，或名詞同而观念不同的时候，人們如何能互相談話。一个人如果不聾不瞎，并且能清晰地观念到朱色和号声，一个人如果

是瞎的，并且以为朱色观念同号声相仿(如我在別处所述)，則他們如何能談論朱色呢？上述情形，正复类斯。

6 凝性究竟是什么——如果有人来問我，凝性究竟是什么，則我可以讓他求教于自已底感官。他只要把火石或足球置在两手中間，并且努力来捏合两手，他就会知道的。如果他以为这不足以解釋凝性，不足以說明它底本質，那么他如果能說出，思想是什么、思想底本質是什么，則我亦可以告他說，凝性是什么、凝性底本質是什么。他如果能做到这一層，如果能給我解釋广袤或运动是什么(这是比較容易的)，則我亦可以給他解釋所謂凝性。我們底簡單观念只是如經驗所昭示的那样。但是如果你超过这个限度，要以言語来把它們在心中弄得更为明白一点，則我們是不会成功的。这个就如同想拿言語来把盲人心中的黑暗破掉，想借談論使他知道光和色底观念似的，都一样不能成功。至于这个所以然的道理，則我将在他处加以闡發。

第五章 各种感官底簡單观念

至于我們由一个感官以上所得到的观念，則有空間观念、广袤观念、形相观念、静止观念和运动观念。因为这些观念在視覚上和触覚上都留有可覚察的印象。而且我們所以能把物体底广袤、形相、运动和静止等等底观念傳达在心中，亦是憑借于視和触两者的。不过关于这些观念，我們以后还有机会再来詳細論究，所以我在这里，只把它們列举出来。

第六章　簡單的反省观念

1　簡單的反省观念是人心关于其他观念的各种活动——人心从外面接受了前章所述的各种观念以后，在反省自己时，在观察自己对那些观念所發生的作用时，便又会从內面得到別的观念，而且那些观念亦一样可以为它底思維对象，正如它从外面所接受的那些观念似的。

2　我們底知覚观念，和意欲观念，是得之于反省的——知覚(perception)或思維(thinking)、意向(Volition)或意欲(willing)是人心底两种主要作用，它們是最常被人来考究的，而且是常常出現的，因此，人們只要肯注意它們，就能在自身中看到这一層。所謂思想底能力就是叫做理解(understanding)；所謂意向底能力就是叫做意志(will)；这两种心理能力或力量就叫做官能(faculties)。关于这些簡單的反省观念，我們以后行將借机来論究其一些特殊的情況，如記忆、分辨、推理、判断、知識、信仰等等。

第七章　由感覚和反省而来的簡單观念

1　还有別的簡單观念，其进入心中时，是經过感官和反省两种途徑的；就如快乐(pleasure)或喜欣(delight)以及其反面的痛苦(pain)或不快(uneasiness)、又如能力(power)、存在(existence)、單位(unity)。

2　快乐和痛苦——喜乐或不快几乎同一切感覚观念和反省

观念是分不开的。感官由外面所受的任何刺激，人心在內面所發的任何思想，几乎沒有一种不能給我們产生出快乐或痛苦来。我所謂快乐或痛苦，就包括了凡能娛乐我們或能苦恼我們的一切作用，不論它們是由人心底思想起的，或是由打动我們的那些物体起的。因为我們縱然一面叫前者做滿意(satisfaction)、欣乐、快乐、幸福(happiness)，一面叫后者做不快、煩恼(trouble)、痛苦(pain)、苦楚(torment)、慘痛(anguish)、患难(misery)，而它們仍是同一作用底各种差异的程度，仍是屬于快乐和痛苦，喜欣或不快等等观念的。因此，我将要常用后边这几个名詞来称乎那两种观念。 七

3 全知的造物者不但給了我們一种能力，使我們来支配自己身体底各部分，使我們任意运动或平靜各种肢体，使我們借着各部分底运动，来运动自身或其他附近的物体（这些就是所謂身体底各种运动)、上帝不但給了我們这种支配身体的能力，而且在各种情形下，又給了我們以一种支配心理的能力，使人心在它底观念中任意选擇一些以为它底思想底对象，并且以愼思和注意来探求这个題目或那个題目——这就是說，他要刺激我們使我們营可能的各种思想和各种运动。不但如此，上帝还又在各种思想和各种感覚上附有一种快乐底知覚，如果我們一切外面的感覚同內面的思想，完全和快乐无涉，則我們便沒有理由，来爱此种思想或行动而不爱彼种，或宁爱忽略而不爱注意，或宁爱运动而不爱靜止。这样，則我們旣不必运动自己底身体，亦不必运动自己底思想；这样，則我們行将使自己底思想飄流无归(如果我可以这样說)，一无方向，一无計划；这样，則我們会使心中的观念如无人注意的影子似的，任其自由現显，而不理会它們。在这种情形下，人虽有理解和意志两种官能，他亦会成了很懶散，很不活动的一个东西，而

且他底生活亦将消磨在迟懶昏沈的梦境中。因此，大智的上帝就在一些物象上，在由这些物象所得的各种观念上，并且在一些思想上，附加了一种伴随的快乐，而且所附加的快乐底程度亦視各种物象而定。因为只有这样，他所賦給我們的那些官能，才不至完全无用，散漫无归。

4　痛苦亦同快乐有同样的效能和功用，都能促使我們从事工作。因为我們不但随时可以运用自己底官能来追求快乐，而且亦随时可以运用它們来避免痛苦。不过我們却应当知道，产生快乐的那些物象和观念，亦往往是产生痛苦的。它們因为这紧相联合，因此我們往往在原来本应有快乐的感覚中，却找到了痛苦。不过我們正可以由此更惊羡造物者底智慧和善意。因为上帝意在保存我們底生命，所以他要使許多有害的物体在接触我們底身体以后，發生了痛苦，使我們知道它們会伤害人，并且教我們躲避开它們。不过上帝又不止意在保存我們底生命，而且他意在保存各部分各器官底完整，因此，他在許多情节下，又把痛苦附加在那些本能产生快乐的观念上。就如热在某种程度时，虽然很可我們底意，可是稍一增加，則不免引起非常的苦楚来。又如光本身原是一切可感物体中最可意的一种，可是它如果太强了、如果过了度，同我們底眼力不相称合，則它反能引起痛苦的感覚来。自然在創生这种痛苦的感覚时，是很聪明、很善意的，因此，任何物象如果能借其猛烈的作用，使感覚底工具失調了(这种工具底組織自然是很精妙、很細致的)，則我們便可以借痛苦受了警告，退避远处，以免器官底失調，以免它将来不能营其固有的机能。我們如果一考究能产生痛苦的那些物象，則我們很可以相信，痛苦底功用和目的正在于此。因为極度的光虽是眼所不能忍受的，可是極度的暗并不能使它們深感痛苦，因为在暗中并不能引起眼底失調来，而且这个奇异的器

官仍可以保存其自然状态，而毫无損害。不过極度的冷和热都一样能使我們感覺痛苦，因为它們都不利于身体底适当状态，而这种适当状态，乃是維持生命所必需的，亦是我們运用身体底各种机能时所必需的（在这里，所謂适当的状态，乃是指一种适宜的溫度，或者亦可以說是身体中各渺小部分底中和运动）。

5 除此以外，上帝所以在圍繞我們，打动我們的各种物象中，散布了各等級的快乐和痛苦，并且把它們混含在我們思想和感官所遭値的一切事物中，还有一种理由。因为我們如果在万物所供給我們的一切享受中，感到不完全、不滿意、并且感到缺乏完全的幸福，則我們会在慕悅上帝方面来寻找幸福，因为他那里是充滿着愉快的，而且在他底右手是有永久快乐的。

6 快乐和痛苦——我在这里所說的，或者不足以使快乐和痛苦底观念，較經驗所照示的，更为清楚一点，因为我們只有憑經驗才能得到这些观念。不过我們如果一考察它們何以附加在別的許多观念上，則我們可以适当地观賞到堂皇的造物者底全知和至善，因此，这种考究对于我这些議論底主要目的，并不是不相称的。因为我們思想底主要目的，和理解底适当职务，正是要来知曉上帝、礼拜上帝。

7 存在和單位——存在和單位亦是由外界一切物象和內界一切观念所提示于理解中的兩个观念。观念如果存在于心中，則我們以为它們現实存在那里的，就如我們以为各种事物現实存在于外界一样。这就是說，我們以为它們亦是存在的。我們所考究的單一物象，不論它是观念或眞正存在，它都可以給理解力提示到單位底观念。

8 能力——能力亦是我們由感覺和反省得来的簡單观念之一。因为一面我們旣看到，我們自己在思想并且也能够思想，同

时自己也可以任意运用自己原来靜止的肢体；另一面，每时每刻，自然物体互相产生的各种結果，又呈現于我們底感官；因此，我們便从这两条途徑得到能力底观念。

9　联續(succession)——除此以外，还有另一种联續观念；这种观念虽是由我們底感官所提示到的，可是却多半是由我們心中的現象所呈示出的。因为我們如果直接反省自身，并且反省在心中所观察到的現象，則我們会發現，只要我們醒着或有任何思想，我們底观念总会联續而来，随去随来，毫无休息。

10　簡單的观念是我們一切知識底材料——这些观念縱然不能包括尽人心所有的那些簡單观念，至少（我想）亦构成它們底大部分。人心底其他一切观念都是由这些观念組成的，不过人心所以能接受到这些观念，仍是憑着上述的感覺和反省两种途徑。

人們或者以为这些界限太于窄狹，不足以供广大的人心来馳騁，因为人心飞跃得比星宿还远，而且我們不能以世界底边际来范圍它；它底思想可以扩展得到了物質底極度广袤而外，游行于那个不可捉摸的虛空。人們如果这样想，則我亦可以承認他們是对的。不过我很希望人給我指示出，哪一个簡單观念不是由上述的进路接受进来的，哪一些复杂观念不是由这些簡單观念形成的。我們如果一考究，二十四个字母底变化如何能产生出許多文字来，則我們正可以想（这并不那样奇怪）这些少数的簡單观念，已經足以促动我們最迅速的思想和最广大的心量，已經足以供全人类各种知識，各种思想，和各种意見（后二者当然比知識还多）以各种材料。我們如再进一步来反省：只用上述的观念之一数目观念，如何就能做出无数的組合来，則我們更可以如此想象，因为数底組合眞是无穷无尽的。再說到广袤，則它所供給于数学家的田地又是如何博大无垠的呢！

第八章 关于簡單观念的进一步考察

1 由消極原因所生的积極观念——关于簡單的感覚观察，我們应当知道，任何东西底性質只要能刺激感官，在心中引起任何知覚来，就能在理解中引起簡單的观念来。这种观念不論其外面的原因如何，只要它为我們分辨的官能所注意，則人心便認为它是理解中一个眞正的积極观念，它底原因虽或是主物中一种消極屬性，可是它仍同其他任何观念一样是积極的。

2 我們底感官能从各种主物得到各种观念，不过能产生那些观念的各种原因，有的只是主物中的一种消極屬性。虽然如此，可是冷和热、光和暗、白和黑、动和靜等等观念，都一样是人心中清晰的、积極的观念。理解在考虑它們时，以为它們都是清晰的，积極的观念，并不必过問产生它們的那些原因。因为这种考察并不是涉及理解中的观念，而是涉及存在于我們以外的事物本質。这两件事情是很差异的，我們应該詳細分別才是。因为要知覚，要知曉，黑、白观念是一件事，至于要考察，它們底分子同它們底表層怎样才能使任何物象現成白的或黑的，則那是又一件事。

3 一个哲学家虽然忙于考察白、黑等色底屬性，虽然以为自己很知道它們各自底积極原因同消極原因，可是一个画家或染色家虽然不曾考察这些原因，亦一样能在理解中清楚地、明晰地、完全地，观念到白、黑以及其他等等顏色，而且他底观念或者比哲学家还要較为清楚。黑底原因縱然只是外物底一种消極屬性，可是在画家底理解中，黑底观念同白底观念是一样积極的。

4 如果我現在的职务意在研究知覚底自然原因和方式，則我

亦正可以在此說明，何以消極原因，至少在一些情形下，能产生出一个积極观念的原因来。因为我們底一切感覚所以發生，乃是因为各种外物以各种不同的途徑来刺激我們底元精，使元精發生了程度不同，情状各异的运动。因此，先前(任何)的运动如果一有減退，亦必然能产生出一种新感覚来，正如那种运动有了变化和增加似的。因此，我們就生起一个新观念来，不过这个观念仍是依靠于那个感官中元精底另一种运动的。

5　这种說法究竟是否合理，我現在且不决定，我只希望人們憑着自己底經驗观察观察，人底影子是否是由光被剝夺所形成的？是不是光愈缺乏，影子愈显？人在看它时，它是不是如滿被阳光的人一样能在心中引起明白的积極的观念来？我們知道，画着影子的一幅画亦一样是一种积極的事物。眞的，我們确有許多消極的名詞，不是直接代表积極的观念，而是代表着它們底不存在的。就如乏味(insipid)、寂靜(silence)、空虛(nihil)等等名詞，一面虽表示着积極的观念，如滋味、声音、存在等等，可是它們是指这些性質底不存在而言的。

6　由消極原因所生的积極观念——因此，人眞可以說是能看到黑暗的。因为如果有一个完全黑暗的孔隙，其中一点光亦不能反射回来，則人确乎可以看到它底形相，而且可以把它画出来(至于写字用的墨水，是否能造成另一个观念，那却是另一个問題)。我这里給积極观念所找出的消極原因，是根据于通俗意見的，不过据实說来，我們如果不能决定，靜止是否比运动更为消極，則我們便不容易决定是否眞正有由消極原因而来的任何观念。

7　心中的观念，物体底性質——要想更妥当地發現观念底本性，并且有条有理加以討論，則我們可以把它們加以区分。它們可以从两方面来观察，一面可以看做是心中的观念或知覚，一面可

以看做是物体中能产生这类知觉的物質底变状。这样区分之后，我們便可以不至如一般人的样子，以为它們是主物中一些性質底精确影象或相似。人心中許多的感覚观念，并不必是外物底眞正影象，正如代表它們的那些名詞，虽然在一听以后能使我們生起各种观念来，可是那些名詞仍不能說是观念底眞正肖象。

8 人心在自身所直接观察到的任何东西，或知覚、思想、理解等等底任何直接对象，我叫它們做观念。至于能在心中产生观念的那种能力，則我叫它做主物(能力主体)底性質 (qualities)。比如一个雪球有能力在我們心中产生白、冷、圓等等观念，則在雪球中所寓的那些能产生观念的各种能力，我叫它們为各种性質；至于它們在理解中所生的那些感覚或知覚，則我叫它們为观念。我談到这些观念时，如果是指事物本身，則我所說的，乃是指物体中能产生观念的那些性質。

9 物体底第一性質(primary qualities)——我們所考察的物体中的性質可以分为两种：第一种不論在什么情形之下，都是和物体完全不能分离的；物体不論經了什么变化，外面加于它的力量不論多大，它仍然永远保有这些性質。在体积較大而能为感官所覚察的各物質分子方面講，“感官”是能恒常感到这些性質的，在感官所感不到的个别微細物質分子方面講，“人心”亦是恒常能看到这些性質的。你如果把一粒麦子分成两部分，則每部分仍有其凝性、广袤、形相、可动性；你如果再把它分一次，則它仍有这些性質。你縱然一直把它們分成不可覚察的各部分，而各部分仍各各能保留这些性質。因为分割作用(磨、杵、或其他物体所能做的，亦只是能把麦子分成不可覚察的部分)并不能把任何物体底凝性、广袤、形相和可动性取消了，它只能把以前是一体的东西，分成两个或較多的單独物团，这些独立的物团，都是独立的实体，它們分

割以后，就成了一些数目。总而言之，所謂凝性、广袤、形相、运动、靜止，数目等等性質，我叫它們做物体底原始性質或第一性質，而且我們可以看到它們能在我們心中产生出簡單的观念来。

10 物体底第二性質(secondary qualities)——第二种性質，正确說来，并不是物象本身所具有的东西，而是能借其第一性質在我們心中产生各种感覚的那些能力。类如顏色、声音、滋味等等，都是借物体中微細部分底体积、形相、組織和运动，表現于心中的；这一类观念我叫做第二性質。此外，还可以加上第三种性質。这些性質虽然亦同我所称的那些性質(按照普通說法)，一样是眞实性質，虽然亦同我为分別起見所称的第二性質，一样是眞实性質，可是人們往往承認它們只是一种能力。不过这种能力仍是一种性質。因为火所以能在蜡上或泥上产生一种新顏色或新密度，亦正同它所以能在我心中产生一种新的热底观念，或燒底感覚似的；两种能力都是一种性質，都是憑借于同一的原始性質的，都是憑借于火底細部分底体积、組織和运动的。

11 第一性質产生观念的途徑——其次应当考察的，就是物体如何能在我們心中产生观念。这分明是由于推动力(impulse)而然的，因为我們只能想到，物体能借这个途徑發生作用。

12 外物在心中产生观念时，旣然不和人心相連接，那么我們如何又能在我們感官面前所現的物象中，知覚各种原始性質来呢？那分明是因为有一种运动能从那些物体出發，經过神經，或元气，以及身体底其他部分，达到脑中(或感覚位置)，在心中产生了一些特殊的观念。較大物体底广袤、形相、数目和运动，旣能隔着距离为眼官所知覚，因此，我們就可以断言，一定有一些不可覚察的(就其个別情形而言)物体从那里来到眼中，并且把一种运动傳在脑中，在那里产生了我們对它們所有的这些观念。

13 第二性質如何产生它們底观念——我們可以設想，第二性質底观念所以能够产生，亦是由于不可覚察的部分在我們感官上起了作用，这和第一性質底观念产生时所由的途徑一样。我們既然知道有許多物体，小的程度，竟至使我們底任何感官不能發現出它們底体积、形相和运动来，(就如空气和水底分子，又如比这些分子还小的那些分子——前后两者大小的差异程度，甚至如空气和水底分子比扁豆和雹子，)因此，我們就可以假定，那些分子底各种运动和形相、体积和数目，在影响了我們底一些感官以后，就能使我們从物体底顏色和香气得到不同的感覚。就如紫羅兰就可以借形体特殊，不可覚察的物質分子底推动力，并且借那些分子底各种程度各种方式的运动，在我們心中引生起那个花底藍色观念和香气观念。我們很容易想象，上帝在那些运动上附加了一些同那些运动不相似的观念。因为他既然把痛苦观念附加在鋼片割肉的运动上，而且那个观念同那种运动又不相似，則他为什么不可把各种观念附加在那些分子底运动上呢？

14 关于顏色同香气所說的話，亦一样可以适用在滋味和声音，以及其他相似的可感性質上。这些性質我們虽誤認它們有眞实性，其实，它們并不是物体本身的东西，而是能在我們心中产生各种感覚的能力，而且是依靠于我所說的各部分底体积、形相、組織和运动等第一性質的。

15 第一性質底观念是与原型相似的，第二性質底观念則不如此：——由此我們可以断言，物体給我們的第一性質底观念是同它們相似的，而且这些性質底原型切实存在于那些物体中。至于由这些第二性質在我們心中所产生的观念，則完全同它們不相似；在这方面，外物本身中并沒含有与观念相似的东西。它們只是物体中能产生感覚的一种能力(不过我們在形容物体时，亦以它們为

标准)。在观念中所謂甜、藍或暖,只是所謂甜、藍或暖的物体中微妙分子底一种体积、形相和运动。

16　我們說火焰是热的;雪是白的、冷的天粮(傳系天所降賜的食物——譯者。)是白的、甜的。我們所以如此称呼它們,乃是因为它們在我們心中产生了那些观念。人們在此往往想象,物体中这些性質正是人心中这种观念,并且以为后一种正是前一种底完全肖象,正如它們是在鏡中似的。因此,有人如果說不是如此,則平常人們会以为他是很狂妄的。不过人如果知道,同一种火在某种距离下能产生某种热底感覚,在走近时便产生了極不相同的一种痛底感覚,則他应該自己忖度,他究竟有什么理由,可以說,火給他所产生的这个热底观念是眞在火中的,而由同一途徑所产生的痛底观念却是不在火中的。雪在产生冷和白底观念时,旣然亦同产生痛底观念时一样,旣然都是憑着它那些凝固部分底体积、形相、数目和运动来的,則我們如何只說,白和冷是在雪中,而痛却不在其中呢?

17　火或雪底各部分底特殊体积、数目、形相和运动,不論任何人底感官知覚它們与否,它們仍是在火同雪中的。因此,它們可以叫做眞正的性質,因为它們是眞正存在于那些物体中的。不过光、热、白、冷、并不在它們里面,亦正如疾病或痛苦不存在于天粮里边似的。那些感覚如果一去掉,眼如果看不到光或色,耳如果听不到声,上顎如果不尝味,鼻官如果不嗅香,則一切顏色、滋味、香气、声音等等特殊的观念便都消散停止,而复返于它們底原因,复返于各部分底体积、形相和运动。

18　較大的一塊天粮可以使我們生起圓形或方形底观念来,而且它在由此地移到彼地以后,又产生出运动底观念来。这个运动底观念实在代表着正在运动中的天粮底运动。至于圓形或方形,不

論是在观念中或实在中，不論是在心中或天粮中，亦都是代表着一种眞正性質。这种运动和形相眞正是在天粮中的，不論我們注意它与否，全無变化。这一点是人人立刻会承認的。不过除此以外，天粮还有一种能力，可以借其各部分底体积、形相、組織和运动，产生出疾病底感覚来，有些还可以产生極端痛苦底感覚来。这些疾病和痛苦底感覚，幷不是存在于天粮中的，只是它在我們身上所生的作用，我們如果覚不到它們，它們亦就不存在。这一層亦是人人所能立刻承認的。不过人虽然承認，由天粮所引起的疾病和痛苦，只是它借其細微部分底体积、运动和形相，在腸胃中所發生的結果，可是你很难使人們相信，甜味和白色不是在天粮中的，实則这兩种性質亦是天粮借其分子底运动、大小、形相、在眼和上顎上所發生的影响。他們好象只相信，天粮可以在腸胃中起作用，幷且由此产生出它所原来不曾具有的独立观念；可是不相信，它能在眼和上顎上起作用，幷且由此在心中产生出它原来不含有的独立观念来。这些观念既然都是天粮借其各部分底大小，形相，数目和运动，在人体各部分上所作用的結果，因此，我們就不解由眼和上顎所生的那些观念何以眞正是在天粮中的，而由腸胃所生的那些观念何以便不是。人們既然以为痛苦和疾病，是天粮所生的結果，繼而又以为这些观念在不被人知覚时，便不存在，因此，我們就不解，甜和香既然亦是由同一天粮由同一不可知的途徑在身体各部分所生的結果，人們为什么，在它們不被看見，不被尝到时，还以为它們是在天粮中存在着的，这个理由需要解釋一番。

19 第一性質底观念是肖象，第二性質底观念便不是——現在我們可以考察一下云斑石底紅白顏色，你如果不使光照射它，則它底顏色立刻会消逝了，它再不能給我們产生那些观念。不过光如果再照上去，則它又会把这些現象重新現出来。人們在这里能想，

光底存在或不存在在云斑石上引起了眞正的变化么？它在暗中既然沒有顏色，那么那些紅白顏色底观念眞正是在光下存在的云斑石中么？这塊坚石底分子組織，誠然可以不論晝夜，借着各部分反射来的光綫，有时产生紅底观念，有时产生白底观念。不过白色或紅色任何时候都不是存在于石中的，它只是能以使我們生起那种感覺来的那样一种組織。

20　你如果把杏仁搗碎，則它底淸白顏色可以变成汚濁的，它底香甜气味亦可以变成油膩的。一个杵子底搗击究能使物体發生什么变化呢？不是只能把它底組織变化了么？

21　我們既然这样分别观察过各种观念，因此，我們就可以解說，同一的水，在同一时間內，怎样能在一只手中产生出冷底观念来，在另一只手中产生出热底观念来。如果那些观念眞是在水中的，則同一的水万不能在同时又冷又热。不过我們如果想象，手中的热不是别的，只是我們神經中（或元气中）微細分子底某程度的运动，則我們便容易理解，同一的水何以在同时，能在一只手中生出热来，在另一只手中生出冷来。至于形相，則絕不如此，它如果在这一只手中产生出圓球观念来，在那一只手中便不能产生出方形观念来。由此看来，冷热感覺所以成立，只是因为人体中微細部分底运动或增或減的原故，而这种运动又是由其他物体底分子所引起的。由此我們就可以知道，外来的一种运动如果在这一只手比在那一只手为大，而且一种物体在接触兩只手后，它底微細分子底运动如果比这一只手底微細分子底运动为大，比那一只手底微細分子底运动为小，則它会增加了这一只手底运动，減少了那一只手底运动，并且从而引起各异的冷热感覺来。

22　方才所說純系物理的研究，这已經略为超出我原来的意思。不过我們必須稍为明白一点感覺底本質，并且使人知道淸楚

物体中的性質，和它們在心中所产生的观念，有什么差异之点。因为要沒有这層区别，則我們談起这些性質来，便毫無意义。因此，我虽然在自然哲学中稍事勾留，可是我很希望人們原諒这一層。因为在現在这种研究中，我們必須分別物体中常在的原始的眞正性質(就是凝性、广袤、形相、数目或靜止。这些性質所寓的物体如果体积稍大，足以分別为人所辨認，則这些性質可以为我們所知覚)，同第二的，附加的性質。原始性質在起作用时，如果不能清晰地被人分別出，則它們底各种組合所發生的各种能力，便是所謂第二性質。有了这層分别，則我們可以知道，某些观念是眞正存在着的外物性質底眞正肖象，某些观念不是。(我們在是根据这些性質来称呼外物的)

23 物体中的三种性質——因此在正确地考察之后，我們知道物体底性質可以分为三类。

第一就是物体中各凝固部分底体积、形相、数目、位置、运动和靜止。这些性質不論我們知覚它們与否，总是在物体中存在的。物体如果大到足以使我們把这些性質發現出来，則我們便可以由此得到事物本身底观念，就如許多人造的东西便是。这些性質我叫它們做第一性質。

第二就是任何物体中一种特殊的能力，它可以借不可覚察的第一性質，在某种特殊形式下，在我們底感官上生起作用来，并且由此使我們生起不同的各种顏色、声音、气味、滋味等等观念。人們常叫这些性質为可感的性質。

第三亦是任何物体中一种特殊的能力，它可以借第一性質底特殊組織，使別的物体底体积、形相、組織和运动，發生了变化，以异乎先前的另一个方式来影响我們底感官。就如太陽就有能力来使蜡变成白的，火就有能力来使鉛变成流动的。这些性質，人都叫

做能力。

这些性質中第一种性質，如前所說，我想可以叫做眞实的、原始的，第一的性質，因为不論我們看到它們与否，它們总是在物体中存在的；而且第二性質亦是依靠于它們底各种变化的。

至于其他兩种性質，則是在其他物体上能發生各异作用的兩种能力，而且这兩种能力亦是由那些第一性質底各种变狀来的。

24 第一种是眞正的肖象，至于第二种，則人們虽以为它們亦是肖象，实則不是的，至于第三种，則实际旣不是肖象，而且人們亦不以为它們是肖象——后边这兩种性質虽然都只是兩种能力，虽然都只是同其他一些物体相关的兩种能力，虽然都是由第一性質底各种变狀来的，可是人們往往以为它們是各不相同的。人們看第二种性質（就是能通过感官給我們产生观念的那些能力）是影响我們的那些物体中的眞正性質；可是他們看第三种性質只是能力，而且亦只叫它們为能力。就如我們以視和触从日所得的光或热底观念，往往被人認为是存在于日中的眞正性質，而不止是一些能力。不过我們如果一考究日和它所熔化所漂白的蜡，則我們以为蜡中所生的白色和柔性不是日中的性質，只是日中能力所生的結果。实則，在正确考察之后，我們可以說，我在受日所照所热时，所得到的光和热底知覺，亦并不是日中所含的性質，正如蜡在被漂被熔后所生的变化亦不存在于日中一样，它們都一样是太陽中的能力，都是依靠于第一性質的，因为日在手和眼方面，可以借其第一性質，变化了手眼底一些微妙部分底体积、形相、組織和运动，因而产生出光和热底观念来。而在蜡方面，它亦可以借其第一性質，变化了蜡底微妙部分底体积、形相、組織和运动，因而产生出清晰的"白"底观念和"流动"底观念来。

25 我們平常所以認一种是眞正的性質，認另一种只是能力，

似乎是因为我們所有的顏色、声音等等观念，并不曾含有一种体积、形相和运动，因此我們就不容易想象它們是这些第一性質底結果，因为这些观念产生时，我們底感官并看不到有这些第一性質作用其間，而且这些观念同这些性質亦并無明显的調和和可想象的联絡。因此，我們就直然想象，那些观念眞正是物象中所存性質底肖象，因为在那些观念产生时，感官并沒有發現出各部分底体积、形相和运动，而且理性亦并不能指示出，物体如何可以借其体积、形相和运动，在人心中产生出藍或黃底观念来。不过在另一方面，各种物体在互相作用，变化了性質以后，則我們分明看到，所产生的性質，同能产生的东西，完全無一点相似，因此，我們就認那种性質只是一种能力。因为我們从太陽接受到热或光底观念时，虽然以为它是一个知觉，是太陽性質底一种肖象，不过我們如看到，蜡或美容，因为日光，起了变化，則我們便不容易想象它是一种知觉或太陽中任何性質底肖象。因为我們在太陽本身中，并看不到那些各別的顏色。因为我們底感官，旣能在不同的兩个外物中察看出可感性質底相似性或不相似来，因此，任何物体中如有任何可感的性質产生出来，則我們便一直断言，那只是一种能力所产生的結果，而不以为是那种眞正由能生因的性質来的傳遞，因为我們在能产生的物体中，并不能看到有那种可感的性質。不过我們底感官旣然不能察看出，我們底观念同物体中能产生它的那种性質有什么不相似的地方，因此，我們就容易想象，我們底观念是物体中一些性質底肖象，不是第一性質变化后，一些能力所产生的結果，实則我們底观念同这些第一性質并沒有任何相似的地方。

26 第二性質是双重的，第一是直接知觉到的，第二是間接知觉到的——总而言之，物体中除了上述的那些第一性質而外，就是除了它們各凝固部分底体积、形相、广袤，数目和运动而外，我們在

物体中所見的其余兩种不同的性質，只是依靠于那些第一性質的兩种能力。它們借这些第一性質，有时可以直接在我們身上發生作用，产生出各种观念来；有时可以在别的物体上起作用，改变了那些物体底第一性質，使那些物体給我們所产生的观念，异乎以前所产生的。前者我想，可叫做直接知覺到的第二性質；后者我想，可以叫做間接知覚到的第二性質。

第九章 知觉(Perception)

1 知覚是最初的，簡單的反省观念——知覚是人心运用观念的第一种能力，因此，知覚这个观念是我們反省之后所得到的最初而最簡單的一种观念。有些人們概括地称这个作用为思想(thinking)。不过按照英文的本义說来，所謂思想应該是指人心运用观念时的一种自动的作用；而且在这里人心在考察事物时，它底注意一定是有几分要自动的。——这里所以談思想是自动的，乃是因为在赤裸裸的知覚中，人心大部分是被动的，而且它所知覚的亦是它所不能不知覚的。

2 人心只有在接受印象时，才能發生知覚——要問什么是知覚，則一个人如果反省自己在看时、听时、思时、覚时，自身所經驗到的，就可以知道，幷不必再求助于我底談論。任何人只要一反省自己心中的經驗，就会看到什么是知覚。如果他毫不反省，則你虽用尽世界上所有的言語，亦不能使他明白什么是知覚。

3 我們分明知道，身体上不論有如何变化，外边各部分不論有如何印象，只要那些变化不能达于人心，那些印象不能为內面所注意，則便無所謂知覚。火底燃燒运动如果不能連續达在腦中，在

心中产生了热底感覚或痛底观念，以使人發生了現实的知覚，則火虽能燒我們底身体，其結果亦同燒彈丸一样。

4 一个人如果專心一意，来思維一些物象，并且仔細观察在那里的观念，則別的發声的物体虽在他底听覚器官上印了印象，并且产生了寻常能發生声音观念的那种变化，而他依然会完全不注意那些印象。这是人所常常在自身中所察看到的。在器官上縱然有充分的刺激，可是人心如果观察不到它，則亦生不起知覚来。因此，耳中虽有平常能發生声音观念的那种运动，他亦不会听到声音。在这种情形下，感覚所以不生，并非因为器官有任何缺陷，亦非因为耳中所受的刺激比平常听声时所有的刺激为小，乃是因为能产生声音观念的那种运动虽被平常的器官傳达而来，可是人底理解并未注意到它；因此，它在心中亦沒有印了观念，因而亦就無所謂感覚了。因此，任何地方只要有知覚，那里一定有一些眞正的观念，那种观念一定是存在于理解中的。

5 兒童們在母胎中虽有观念，可是并沒有天賦的观念——因此，我相信，兒童在母胎中，在刺激它們的物象上，运用自己底感官时，便会在出生以前，得到些許观念，这些观念乃是圍繞它們的各种物体，和它們所忍受的各种疾苦，在它們心中所产生的不可避免的結果。如果我們可以对不能十分考驗的东西，有所猜想，則我們可以說，飢餓同溫暖底兩个观念或者是屬于这类观念的。它們或許是兒童們原始所有的观念，而且以后是不能再丟掉的。

6 不过我們虽然可以合理地想象，兒童們在入世以前，就接受了一些观念，可是这些簡單的观念远不是一些人所主張而为我們所駁斥了的那些天賦的原則。此处所提到的几种观念旣是感覚的結果，所以它們是由身体在心中所發生的一些刺激来的，而且是依靠于人心以外的一种事物的。它們同別的由感官而来的观念，

产生的方式是一样的，只是在时間上占了先罢了。至于人們所假設的天賦原則，性質便与此相反，人們假設，它們所以来自人心，并非由于身体上發生了偶然的变化或作用，它們乃是在人受生之初在人心上所印的一些原始印象。

7 那一些观念是最初的，还不一定——前边已經說过，兒童們在母胎中时，我們可以合理地想象，他們在受了生活必然性底支配以后心中会發生了一些观念。同样現在我們还可以說，在他們出生以后，他們最初所接受的观念一定是最初呈現于他們的那些可感的性質。在这些性質中，光是比較最重要的，而且力量亦是較强的。在这里，人心是十分貪圖得到不含痛苦的那些观念的。这一層容易在新生的兒童們看出来，因为你不論把他們置在什么地方，他們总是爱把眼官轉向光底發源地的。不过最熟悉的各种观念，起初既按兒童們初入世时所遇的各种情节而有差异，因此各种观念进入心中的程序，亦是很复杂、很不定的；不过这种程序知与不知并無大关系。

8 感覚观念常为判断所改变——在知覚方面，我們还可以进一步說，我們由感官所得的各种观念在成年人方面常常不知不覚地被判断所变化了。就如我眼前有一个原本一色的圓球(或金的，或石膏的，或玉石的)，則我們心中由此所印的观念本来是一个平面的圓形，而且其顏色亦是参差的，其射入眼中的明暗度数亦有几等。不过我們既然習知凸形物体在我們心中所造成的現象，而且習知物体底各种可感形相，在被光反射时会有什么变化，因此，我們底判断就会借着日常的習慣，立刻把所見的現象变回它們底原因。这样，判断就会把原由种种明暗集合成的一个形圖(或影子)認为是一个形象底标記，而且自己構成一个"一色"的"凸形"知覚；实則我們由此所得的观念，只是各种顏色錯杂的一个平面，就如在画中

所見的那样。为証实这一層起見，我們可插入莫鄰諾(Malineux)先生数月前給我的信中叙述的一个問題。莫氏先生是富有学問和令德的一个学者，并且是一个精勤敏慧的眞理探求者，他說：“假如一个成年的生盲，一向可依其触觉，来分辨同金屬，同体积(差不多)的一个立方形和球形，并且在触摸到它們时，能說出那一个是立方形，那一个是球形。再假定我們以一个立方形同一个球形置在桌上，并且能使那个盲人得到視覚。我們就問，他在以手摸它們以前，是不是可以憑着視覚分辨出，指示出，哪一个是圓球，哪一个是立方体？”那位聪明伶俐的發問人就回答說，“不会的。因为他虽然可以憑經驗知道，一个立方体怎样刺激其触觉，一个圓球又怎样刺激其触覚，可是他还不曾經驗到，在触覚方面是怎样的，在視覚方面一定是怎样的，他还不曾經驗到，一个突起的角子(可以在他底手中引起不平衡之感来)，在他底眼官前所現的現象亦如在立方体中(在触覚方面——譯者)一样。”这个深思的人(我可以自豪地称他为我底朋友)对这个問題所給的答案，可以說是先得我心的。而且我相信，那个盲人虽然可以借其触覚所感的差异形相無誤地指示出，分辨出哪一个是立方形，哪一个是圓球形，可是他在初視之下，一定不能确乎断言，他所見的，哪一个是圓球形，哪一个是立方形。我所以要引証这一段文字，乃是要使讀者借此机会想一想，自己虽然常以为自己無需乎經驗、进步和后得的意念，实則他是处处离不了經驗的。而我所以要引証，尤其是因为，这个善于观察的人，在談到我这部書时，曾在向許多聪明人提出这个問題来，而他所得到的答案，几乎都是不能滿他底意的；一直等他把自己的理由提出来，他們才能相信了这一点。

9　不过判断改正感覚的这种例子，并不常出現于任何观念方面，只是能出現于視覚方面。因为我們底視覚在一切感覚中是范

圍最广的,它不但能把自己所特有的光色观念傳于心中,而且能把極相差异的空間、形相和运动底观念傳于心中;后边这些性質底各种变化,既然可以改变了它底特有对象——光和色——底現象,因此,我們便常以此一种来判断彼一种。在許多情形下,我們可以依照确立的習慣对我們所經驗到的事物,进行这种改变,而且在进行时,毫不間断非常迅速,因此,我們就我們判断所形成的观念認为是感覚所引起的一种知覚。因此,在这里,感覚所傳来的知覚只足以刺激判断所造成的知覚,而且他們往往注意不到它。就如一个人在用心听时或讀时,就不注意那些声音和文字,只注意它們所生起的那些观念。

10　我們如果一考究人心底动作如何之快,則我們正不必惊异;我們何以注意不到前述的轉移过程。因为人心既被設想为不占空間,沒有广袤,所以它底动作似乎是不需时間的,而且它底許多动作似乎都是挤在一个刹那以內的。我們說的这种心理作用正是和身体的作用相比較的。任何人只要肯費辛苦来反省自己底思想,則他一定会看到这种情形。就如一个很長的解証,我們在用文字逐步来向他人表达它时,則我們必須用較長时間,不过我們底心却能在一刹那以内立刻瞥見那个解証底各部分。第二点,我們所以不必惊异,前述的轉移过程何以不为人所注意,还有一層理由。因为我們知道,久作各种事情,則我們可以借習慣之力,熟極生巧,使我們在作时不注意它們。因此,習慣,尤其是很早养成的習慣,就終于能使我們在行动时不注意自己底行动。就如我在一日之內,虽然时时閉上眼皮盖住眼睛;可是我們并覚不到自己处在黑暗之中。又如一个人如果慣用口头語,則他在每句中,要常常發出自己所听不到并且不加以注意的声音,实則別人是能注意到那种声音的。因此,我們正不必惊异,人心为什么会把它底感覚观念变成判

断观念，并且不知不觉地使前一种只来刺激后一种。

11 动物和下等生物差异之点正在乎知觉——在我看来，动物界同自然中其他較低的部分所以判然各别，正是因为它們有这种知觉的官能。因为許多植物虽然有几分能运动，而且我們在以各种物体刺激它們时，它們会迅速地变化其形相和运动，并且由此得到所謂含羞草(sensitive plants)底名称（因为它們底运动同动物受感后所發的运动有几分相似），不过我想那只不过是机械作用，其产生的途徑正同野燕麦鬚受了湿气底侵襲以后，轉了方向似的，亦正同繩子澆上水以后，縮短了似的。这些动作，并不能在主物上引起感覺来，亦不能使它生起观念来。

12 我相信，一切动物都是有几分有知觉的，不过有些动物底天生感覺通路最很少的，而且感覺所引起的知觉是腰昧含糊的，因此，它們就远不及其他动物所有的感覺之繁多和那样敏捷。不过这些器官和知觉亦仍足以适合那些动物底狀况和环境，因此，造物者底善意和智慧，便分明表現于宇宙中一切部分，同宇宙中一切等級的生物。

13 从牡蠣和海扇(cockle)底身体構造看来，我們可以合理地断言，它們底器官并不如人（或其他动物）底器官那样繁多而敏捷。退一步說，縱然它們有那样的器官，它們亦不能因此得到什么益处，因为它們是固着在一地，毫不能来回移动的。一个动物如果能在远处瞥見物象之为禍为福，可是同时它又不能趋或避那个物象，那么它虽有視覚和听覚，又有什么益处呢？一个动物如果偶然把它擱在那里，它就永久停在那里，而且在那里只憑外緣来接受或冷或热，或凈或穢的水，那么它如果有了敏捷的感覚，不是更不方便么？

14 不过我仍想，它們同完全的無知覚狀态究竟有区别，因为它們仍有一种暗弱的知覚。这种情形，即在人类本身，亦有許多明

显的例証。龙鍾的老人，完全忘掉其过去的知識，并且消灭尽心中以前所貯的观念，而且他底視覚、听覚、嗅覚、味覚，都已消失大半，因此，就把接受新观念的道路几乎全堵塞住；或者縱然有些进口，亦只是半开着，虽有印象亦难以覚察，或竟完全不能記忆。那么这样一个人（不論他如何自夸有天賦的原則），在知識和智慧的能力方面，究竟比海扇或牡蠣高了許多呢？这个問題可讓别的人們答复好了。一个人既然能在三天以內过这种生活，則他一定亦可以在六十年內过这种生活，那么我就問，在他和最低級的动物之間，在智慧的高度方面，究竟有什么差异呢？

15　知覚是知識底进口——知覚既是趋向知識的第一步和第一級，而且是知識底一切材料底进口，因此，一个人或动物底感官愈少，它們所接受的印象愈少而愈暗，而且运用那些印象的各种能力亦愈鈍：則他們便愈不能达到某些人所有的那些知識。不过知覚的程度既然千差万别（在人方面可以看出），因此，我們就一定不能發現出各种动物具有那么多的知覚程度，更不能發現出某些特殊个体具有那些知覚程度。我現在只說了知覚是一切智慧能力中最初的一种动作，而且是人心中一切知識底进口，那就够了。而且我很爱想象，动物和較低的生物区别之点，正在于最低的知覚程度。不过我所以提到这一点，只不过作为順带的猜想罢了，至于学者們如何决定这个問題，那是无关紧要的。

第十章　把握力(Retention)

1　思維(contemplation)——人心在进一步地趋向知識时，还有第二种官能出現。这种官能就是所謂*把握*，它是能把由感覚和

反省得来的那些簡單观念加以保留的。保留的途徑有二，第一，它能把心中当下所得的观念，現实地在它底眼前保留一时，这就叫做思維。

2 記忆(memory)——至于那些曾經在心中印过的观念，或那些隐而不显的观念，則人心亦有能力把它們回忆起来，这便是第二条把握底途徑。就如热、光、黃、甜等等对象不在眼前时，我們亦可以照样构想它們。这便是所謂記忆，它正好象是貯蓄观念的倉庫。因为狹窄的人心，既然不足以在一时以內来考究，来观察許多观念，因此，它就必須有一个貯蓄所来保存那些观念，以便在別的时候，再来应用它們。不过所謂观念既然只是人心底現实知覚，而且我們如果知覚不到它們，則它們万不能存在，因此，我們所以說，人心能把自己底观念貯蓄在記忆底倉庫以內，意思只不过是說，人心有一种能力，在許多情形下，可以喚起它以前所有的观念，而且在回忆时，还附加着另外一种知覚——知覚到自己以前曾經有过它們。我們所以說，观念存在于心中，正是指着这种意义，实則所謂存在并不是說它們現实存在于那里的，只不过是說，人心有能力来回忆那些观念，或者重新把它們在自己上面描写一下罢了——自然在回忆各种观念时，难易不同，明晦有別。由此看来，有了这种能力，則我們不借助于原来發生印象的那些可感性質，就能把我們并不現实地思維的那些观念喚起来，成了我們思想底对象。我們所以能把那些观念保留在理解中，正是借着这种記忆能力。

3 注意、复述、快乐和痛苦能确定人底观念——注意和复述有很大的力量，来把观念确立在記忆中；不过附有快乐和痛苦的那些观念，原始就能自然地印下最深而最久的印象。感官底最大职务，就在于使人注意到那些有害于或有利于身体的各种东西，因此，自然就安排好(如前所述)，使痛苦常伴着某些观念而来，使快

乐常伴着另一些观念而来。痛苦之感可以在兒童方面代替了考虑和推理；而在成人方面，它底动作亦比考虑为較迅速，因此，它便可以使兒童們和成年人都以維持生命所需的速度，来避免痛苦的物象，并且使两种人仅記不忘，在将来發生惊觉。

4　記忆中的观念是会消逝的——各种观念在印于記忆中时，其經久的程度是各不相同的。关于这些經久的程度，我們可以說，有些观念在印入理解中时，物象只打动了一次感官，而且亦只有一次。又有些观念虽屡次呈現于感官，可是它們又不曾为人所注意；因为人心有时如兒童一样不留心，有时(如成人)又專注于一件事，不能把别的事物深刻地印在自身。还有些人，虽用心复述各种观念，可是因为体質关系或别的缺点，他們底記忆仍是很坏的。在这些情形下，心中的观念便很迅速地消逝去，而且完全退除于理解之外，不留一点痕迹和印紋，就如谷田上狂飞的影子似的；这样，则人心会完全忘掉它們，仿佛它們不曾存在过似的。

5　由此看来，兒童心中感覺初生时所有的許多观念，(有些是在他們出生以前获得的，如快乐和痛苦，有些是在他們嬰兒时期中获得的，)如果在将来生活中沒有复述的机会，就会完全消逝了，不留一点痕迹。要想証明这一層，我們可举一些盲人为例。有些人在很年輕时就不幸地失明；他們底顏色观念旣然不曾十分被留意过，而且亦不曾有机会，再来复現，因此，那些观念就完全消逝以尽，并且在几年以后，他們心中完全沒了顏色底观念，完全記不得所謂顏色，正如天生的盲人似的。有些人底記忆程度，虽然非常耐久，甚至到了神奇的地步；可是我們底一切观念似乎都在不断的消逝中，就是那些扎根最深，在心中保留最牢固的观念亦不能例外。因此，我們如果不重复运用自己底感官来回忆那些观念，如果不常反省原始發生观念的那些物象，则那个印紋会消灭得終于不留一

点余痕。因此，我們青年时代的观念，正如嬰兒似的，往往死在我們前边。因此，我們底心就同我們所要走近的那些坟墓一样，在那里，黃銅和大理石，虽仍存在，可是上边的印紋已經为时間所塗删，上边的花紋亦就腐爛已尽了。人心中所画的圖画，是用不經久的顏色画的，我們如不常把它們刷新一下則它們会消灭了、散失了。至于要問人体底組織、元气底結构，在这方面，是否有关系，或者要問，有些人底观念所以如大理石上的字迹一样，有些人底所以如沙石上的字迹一样，有些人底所以只如沙上的字迹一样，是不是由于脑子底构造为其主要的原因——要問这一層，則我可不在此处考究好了。不过我們亦似乎覚得，身体底結构有时亦可以影响記忆。因为我們常見，人在疾病之后，心中会把一切观念失掉了，而且在不几日中，热症底火焰就可以把那些似能經久，似乎刻在大理石上的一切影象都化为灰塵，陷于紛乱。

6 常常复現的观念是不容易消失的——不过关于观念本身，我們容易看到，产生它們的那些物象或动作，如果常常把它們重生起来，則那些观念会确立在記忆中，并且能明白地、常久地存留在那里（在由一个以上的途徑傳入心中的那些观念就屬于此列）。因此，物体底第一性質，如凝度、广袤、形相、运动和靜止等等观念，是不容易消失的；而且不断触动我們身体的那些性質，如冷热之类，亦是不容易消失的；而且一切事物底性質，如存在、綿延和数目等等观念，这些乃是一切存在物的变状亦是不容易消失的。因为凡感触感官的各种物体、凡促动人心的各种思想，几乎都可以带来这些观念。人心只要还能保留一些观念，則这些观念以及相似的观念，都是不易失掉的。

7 在記忆时，人心亦往往是有自动能力的——在这种二次知覚中（如果我可以这样說），或者說，在观察記忆中所貯的那些观念

时，人心常不是仅仅被动的，那些昏沉圖画的复現有时是以意志为轉移的。人心常常来搜索一些隐藏了的观念并且把灵魂之眼轉向那些观念。不过它們有时亦能自动地出現于人心、自动地呈現于理解前；而且常常被一些泛濫猛烈的情感由它們底黑暗洞穴里喚到光明之乡中，因为我們底感情常常把那些蟄伏而不为人所注意的各种观念喚到記忆中。此外还可以說的，就是观念虽貯于記忆中，而且有时为人心所喚起，可是它們在被記忆时，不止完全不是新的（“喚起”一詞就含着不是新的意思），而且人心注意它們是先前的印象，而且把它們作为自己以前所認識的观念加以再認。因此，以前所印入的观念虽然并不永远在眼底，可是在記忆起来时，人們永久知道它們是早先印入的、是早先在眼底的、是早先为理解所注意过的。

8　記忆方面有两种缺点，一为忘失，一为迟緩——在有智慧的生物中，記忆之为必要，仅次于知覚。它底关系是很重要的，因此，我們如缺少了它，則我們其余的官能便大部分失了效用。因此，我們如果沒有記忆底帮助，則我們在思想中、推論中和知識中，便完全不能越过眼前的对象。不过記忆方面却有两層缺点：

第一，它会完全忘失了它所貯的观念，使人完全无知。因为我們所以知道一件事物，乃是因为我有它底观念，因此，我如果沒有这种观念，当然是一无所知的。

第二，記忆底进程有时是很慢的，并不能把它所保存的各种观念，迅速地喚回，以供人心当下之用。这种迟緩的程度如果很大，就成了愚蠢。人底記忆如果有了这种缺点，如果不能把眞正保存起的观念准备好，以供緊急之需，那他就几乎等于沒有那些观念，因为它們都一样不能供自己底用。一个迟鈍的人会因为費心来寻找能供他用的那些观念，以致失掉行为底机会，因此，他虽有那种知

識，幷不見得比完全无知的人幸福了許多。記忆底職务就在于把那些隐伏的观念供給于人心，以供它底当下用途。我們所謂創作、想象和敏捷，就是由于我們能在任何时候，把那些观念立刻喚起来。

9 这两种缺点，在比較各人底記忆以后，就可以看到。不过我們若同被創造的高等灵物来比較，則一般的人类記忆还有一种缺点，因为那些灵物在記忆方面比人超过了万倍，因此，他們能时常观察过去的全部动作，甚至于他們所曾有过的一点思想亦完全消失不了。我們从上帝底无所不知，就可以相信这种可能性；因为上帝旣然知道过去的、現在的、同未来的一切事物，而且能明悉我們心中的思想，那么我們如何能否認，上帝把他自己底才能，在被造物所能接受的范圍以內，任意以若干分量分賜于那些光荣的神灵們——他底貼身侍衛——呢？据人說，稀世大才巴斯克(Monsieur Pascal)在他底康健未減以前，他底記忆是很可惊的，在他底淸明时期中所做、所讀、所想的任何事情，他一点亦不曾忘記。这种特权是人类所罕見的，因此，人們如果以常情来推理、以自己来衡量他人，或者竟不相信这回事。不过我們如果仔細加以考究，則我們底思想正可以因此扩大一点，正可以看到較高神明所具的更完全的記忆力。因为巴斯克底記忆仍不免受普通人心底狹窄性所范圍——他底各种观念仍只是前后相續不是同时幷陈的。至于各級天使或者有較大的眼界，有些天使底官能或者会把过去的一切知識，如在圖画中似的，常常地同时呈現出来。一个能思想的人，他底过去的推論和思想如果不断地呈現在他底心中，則他底知識会得到不小的利益。因此，我們可以設想，高等神灵底知識旣然可以在各种方面超过常人，那么他們亦可以在这方面超过我們。

10 畜类亦有記忆——一些别的动物似乎亦同人一样有高等的記忆能力，能把进入心中的观念保持起来。我們且不举别的例

子，但就鳥底学習腔調說，我就可以毫无疑义地相信，它們亦有知覚，亦能把观念保存在記忆中，亦能把它們当做模型用。因为我們既見它們努力来配合各种音节，那么它們如果对于那些音节沒有一些观念，則它們如何使自己底声音契合于那些音节呢？我自然可以承認，在現实唱一个調所發出的声音或者可以在鳥底脑中机械地引起元气底一种运动来，而且那种运动可以一直繼續到鳥翼底筋絡內，使鳥机械地被一些声音所追迫以去；因为这种动作是可以保存物种的。不过我們并不能以此理由来解釋，在奏乐时，那种音調何以能使鳥底声带机械地發生一种运动，使它底声音契合于外面的一种音調，因为这种摹仿对于鳥类底自体保存是毫无用处的；至于在調子奏完以后，鳥类何以亦能摹仿，那更是不能解釋的。不止如此，鳥类如果沒有意識和記忆，則我們万不能想象（更不能証明），它們何以逐漸能把自己底声音契合于昨日所奏的音乐；因为它們对那个曲調如果在記忆中沒有观念，則那个曲調便不存在，亦不能做为它們所摹仿的模型，而且它們縱然屡屡試驗，亦并不能合乎那个曲調。倘或照这样，則我們便不能解釋乐管底声音在脑中所留下的痕迹何以在一起初不能产生出相似的声音来，而在它們逐次努力以后，才能产生出来；不但如此，我們亦一样不能解釋，它們自己所發的声音，何以不能留一些痕迹，以供它們来摹仿，一如他們摹仿乐管底声音一样。

第十一章　人心底分辨能力以及其他作用

1　一切知識都离不了分辨（discerning）——在人心中我們

还注意到有另一种能力，那就是分辨，辨識它所有的各个观念的能力。它如果只是混乱地一般的知觉到某一事物，那是无济于事的；它如果不能清晰地知觉到各种差异的物象和其性質，則它亦便不能有什么知識。照这样，則打动我們的各种物体縱然仍同現在一样不停地活动，人心縱然仍在不断地繼續思維，我們亦不能有什么知識。一般人所認为系天賦眞理的一些很普遍的命題，其所以明白确定，亦只是完全憑这种分辨彼此的能力。但是人們因为不考究那些命題所以能获得普遍同意的眞正原因，因此，他們就把这个原因完全归之于天賦的單一的印象；其实，人們所以有普遍的同意，完全是因为人心有这种明白的分辨力，完全是因为它能由此分辨出两个观念是相同的，或是相异的。不过关于这一層，我們以后再詳为論說好了。

2 机智(wit)和判断底分别——至于要問，人們有时所以不能精确地分辨各种观念，还是因为感覚器官底迟鈍或缺陷，还是因为理解不够敏銳、缺少运用和不加注意，还是因为有些人們底天性天然就倉卒魯莽；則我可以不在这里加以討論。我只可以說，这种作用亦是人心在自身所能反省到、观察到的作用之一。这种作用对于人心底其他知識是有很大关系的，因此，这种官能如果一迟鈍，或者我們不能适当地运用它来分辨各种观念，則我們底意念便被混淆，我們底理性便被紛扰，我們底判断便被錯領。如果我們可以說，敏捷的才智在于能自由調动記忆中的各种观念，則我們亦正可以說，一个人比他人的判断較为精确其理性較为明白，大部分亦正在于我們能保持清晰的观念，亦正在于我們能精細地分别出各种观念間些小的差别来。这样就可以解釋了人們常見到的一个現象。就是机智多端、記忆迅速的人們，并不常有最清晰的判断和最深刻的理解。因为机智只在于观念底集合，只在于敏捷地把各式各

样的相似相合的观念配合起来，在想象中做出一幅快意的圖画、一种可意的內現。至于判断，則正与此相反，它只在于精細分辨各种观念底微細差异，免被相似性所誤，錯認了各种观念。这种进程同明喻和暗喻是正相反的；但是机智所以能活跃地打动想象，所以能迎合众意，其动人之点、娱人之处，正在于明喻和暗喻。因为机智所呈現出的美丽，在一看之下，就能动人，并不需要苦思力索其中所含的眞理或理性。在这种情形下，人心便不再往前观察，它已經很滿于那幅可意的圖画、輕快的想象。因此，我們如果以严格的眞理規則来考察它，那正是无理取鬧。由此我們就看到，机智之为物一定不能完全契合于这些規則。

3 只有明白性能防止混乱——各个观念所以能成为明白的、确定的，只是因为人心能精确地分别它們。观念如果一明白，則感官縱然在不同的情形下，会从同一的物象傳来与平常差异的观念（有时是如此的），并且現出錯誤的样子来，人心亦不至于对它們發生紛乱或錯誤。因为一个患热症的人虽然尝着他素所食的甜糖是苦的，可是在他底心中，苦底观念仍同甜底观念是一样有分别的，正如同他吃了胆汁一样。一种物体縱然在此时产生了甜味底观念，在另一时产生了苦味底观念，可是这亦并不能使甜与苦两个观念混淆起来，正如同一塊糖虽在心中产生了白和甜、或白和圓等等观念，而那些观念仍是清晰的似的。又如浸潤了的山葵（lignum-nephriticum）在心中所产生的桔黃色和天青色，亦是两种清晰的观念，正如由两个很差异的物体得来的一样。

4 比較作用（comparing）——人心还另有一种作用，可以把各种观念底范圍、程度、时間、空間以及其他情节，加以比較。凡包括在关系項下的那些观念都依靠于比較作用。至于要問比較作用底范圍如何之广，則我在以后还有机会来詳細討論。

5 畜类亦能比較，不过不完全——畜类底比較能力究竟到了什么程度，那是不容易决定的；不过我想它們底比較能力一定不甚高。因为它們或許亦有几个十分清晰的观念，可是在我看来，只有人类的理解有一种特殊之点，就是它在充分分辨了各种差异的观念之后，能看到它們完全不同截然为二，因而可以来輾轉考究它們是在何种情形下可以互相比較的。因此，我想，畜类在比較其各种观念之时，一定以物象附有明显情节的范圍为限。至于人类所可观察到的另一种比較能力，則是屬于概括观念的，它只能用于抽象的推論，因此，我們可以猜想，畜类或者沒有这样能力。

6 組合(compounding)——其次，我們还看到，人心对它底观念还有另一种組合的功能。它借这种功能可以把它由感覚和反省得来的簡單观念合攏起来，組織成复杂的观念。至于扩大作用(enlarging)亦可以归在这个組合作用之下。因为在扩大作用中，組合的結果虽不能产生出較复杂的观念来，可是它仍把各种观念互相結合起来；只是所結合的观念，种类相同罢了。就如把一些單位加起来，我們可做成一打；又如把一些派齐(perches)底观念重复起来，我們可以形成一个斐郎(Farlong)底观念。

7 畜类底組合能力是薄弱的——在这方面，我想畜类亦是远不及人的。因为它們虽亦能接受、能記忆各种簡單观念的組合体(就如狗的主人底形状、气味、声音，就可以做成狗对于它的主人所有的复杂观念；不过那些性質亦許只能成为它認識主人时所憑的一些标記)，可是我并不以为它們自己能組合那些观念，使它們成功为复杂的观念。即在我們想象它們具有复杂的观念时，它們对于几种(相連)事物的知識或者亦只是以一个簡單的观念为标准的，而且它們亦不見得能憑視覚清晰地分辨那几种事物，如我們所想象的那样。因为据确实的报告說，你如果使幼狐吃猳子底乳，使

它們逐漸成長，則那个狠亦会哺养它們，同它們玩耍，一如同自己底仔畜一样。又如各种动物，如果一次能生产多数仔畜，則它們似乎亦不知道仔畜底数目。你在偷它們底仔畜时，如果被它們看見或听見，它們自然要十分关心，但是你如果在它們不在时偷了一二个仔畜去，而且在偷时，并沒有任何声响，則它們似乎覚不到遺失了仔畜亦并覚不到自己底仔畜数目减少了。

8 命名(naming)——兒童們如果借屡屡不断的感覚，把各种观念确立在記忆中，則它們便逐漸学会使用各种标記。因此，他們如果有技术能使言語器官發出清晰的声音来，則它們便开始运用言語把自己底观念表示給人。这些語言的标記，他們有时是从别人借来的，有时是自己造成的。就如我們常見，兒童們在初能說話时对各种事物所用的那些新奇而不寻常的名詞便是。

9 抽象作用(abstracting)——我們所以用言語，乃是要把它們当作內在观念底外面标記，乃是要用它們来表示由各种特殊事物所得到的那些观念，因此，我們所接受的各种特殊观念如果各各有一个独立的名称，則名称一定是无穷尽的。为避免这層困难起見，人心便把由特殊物象得来的那些特殊观念造成概括的。不过在改造时，人心一定得把它們看成是心中独立的現象，同其他事物沒有关系，和眞正事物底一些情节，如时、空以及其他相連的观念，亦沒有关系。这便是所謂抽象作用借着这种作用，由特殊事物而来的各种观念才能变成同种事物底概括代表；而且这些观念底名称——概括的名称——才可以应用于同这些抽象观念相契合的任何东西。在这里人底理解只把心中这些赤裸裸的确定現象貯藏起来(常以名称附在它們上边)，并不問它們是如何来的、由何处来的、同着什么别的現象来的。貯藏了以后，它便以此为标准，来把眞正的事物按照这些模型，分門别类起来，各各授之以名。就如人

心今天在白垩中或雪中所見的色同昨日在乳中所見的一样，則它便会單独考究那个現象，并且使它代表其一切同类。后来，它又給这种顏色以白底名称，因此，它便以此音来代表那种性質——不論我們想象它在何处，或在任何地方遇見它。普通的名称或观念就是这样形成的。

10 畜类不能抽象——如果人們要問，畜类是否可以由此途徑，亦略能組合(或扩大)它們底观念，則我想我可以肯定地答复說，它們是完全沒有抽象能力的，而且人畜之完全分別正在于人有这些概括的观念，而畜类底官能是达不到这种精妙地步的。因为我們显然看不到任何痕迹，可以使我們相信它們能运用代表共相的概括的名詞。由此，我們很有理由可以想象，它們并沒有抽象能力，或造成普遍观念的能力，因为它們并不能应用言語或其他概括的标記。

11 它們所以不运用，不知道概括的名詞，其原因还不能說是在于它們缺乏适当的器官，以至不能發出清晰的声音来。因为我們虽見許多动物亦能形成声音，足够清晰地發出言詞来，可是它們并不能运用这些言詞，来代表概括的观念。而在另一方面，則人們有时虽然因为感官缺陷，不能言語，可是它們仍可以应用別的标記，来代替概括的名詞，以表現其普遍的观念；这种能力正是畜类所缺乏的。因此，我想，我們正可以假設畜类和人底分別正是在这方面的；它們(人和畜)所以完全分离，正是因为有这种特有的差异，有了这种差异，才使它們界若鴻沟。因为畜类如果畢竟有一些观念，而不是單純的机械(如一些人底假設)，則我們不能不承認它們稍有一点理性。在我看来，有一些动物似乎在一些情形下，亦能稍行推理，正如它們之有感官是一样的。不过它們底推理只限于感官傳入的那些特殊的观念。高等动物亦受了这些狭窄

的限制，而不能借任何抽象作用，扩大那些界綫的能力。

12 白痴和瘋人——我們如果一观察白痴底不正常的状态，就可以發現它們是缺乏了上述各种能力的。因为人們如果不能有了明晰的知覚，如果不能把心中的观念好好保持住，如果不能迅速地調动各种观念、組合各种观念，則他們便沒有什么可以思想的材料。人們如果不能分辨、不能比較、不能抽象，則他們便不能懂得語言、亦便不能应用語言、亦便不能多行判断或推理，他們只能略略地不完全地考察感官最熟悉的那些当前的事物。眞的，上述的各种官能如果缺乏了或失調了，則人底理解同知識一定是会發生相当的缺点的。

13 总而言之，白痴底缺点似乎由于在智慧的能力方面缺乏了敏捷、灵活和运动，因而失掉其推理能力。而在另一方面，則瘋人似乎又受了另一極端底支配。因为在我看来，瘋人們并沒有失掉了他們底推理能力；他們只是把一些观念錯誤地結合起来，并且把錯誤認为是眞理，因此，他們之發生錯誤，正如一般人們之根据錯誤的原則發生了錯誤似的，实則他們的推論是合理的。因为他們虽然借着狂放的想象，把幻想認为实在，可是他們会由此合理地演繹下去。一个瘋人如果想象自己是一个国王，則他可以憑着合理的推断，来需要人們底服侍、恭敬和服从；反过来說，如果他以为自己是玻璃做的，則他又会小心謹愼，只怕破坏了那个易碎的东西。因此，一个人如果在忽然受了强烈的印象以后，或在長久想象某种事情以后，使不相干的各种观念紧凑地联合起来，固結不解，則他在別的事情方面，虽然很清醒，虽然很有理解，可是他在那个特殊的方面，会如瘋人院中的瘋子一样瘋狂。不过瘋狂亦同愚痴一样，亦是有程度之差的，观念的紛乱堆积，在有些人是很厉害的，在另一些人是差可的。簡而言之，痴人和瘋人差别之点，似乎在于，瘋人

只把錯誤的观念結合起来，做成錯誤的命題，不过他仍能由此合理地来辯論、来推理；至于痴人，則几乎无所謂命題，亦几乎完全不能推理。

14 我們所采取的叙述方法——我想这就是人心在理解作用中所用的最初的官能和作用。这些官能虽然可以一般地应用于各种观念，可是我在前边所举的例証，大半都限于一些簡單的观念。不过我所以在說明了簡單观念以后就来說明这些官能，而不等說明了复杂观念以后，再来說明它們，却是为着下述的理由：——

第一，这些能力中有一些起初大部分只运用于簡單的观念，因此，我們如果追随自然底常軌，則可以追寻出、發現出，那些能力底起源、进程和逐漸的發展来。

第二，許多人心中，簡單的观念比复杂的观念要較为清晰、較为精确、較为明白，因此，我們如果先观察了人心在这方面的作用，則我們在复杂观念方面，便更其容易考察、容易知悉，人心是怎样抽象、怎样命名、怎样比較、怎样施用其他功能的；而我們所以有此次序，亦是因为在复杂观念方面，我們是容易錯誤的。

第三，人心在感覚观念方面所發生的这些作用，在被反省时，就成了另一套观念系統（它們是从所謂"反省"的那种知識来源来的），因此，在考察了簡單的感覚观念以后，我在这地方来考察这些作用是适当的，不过关于組合、比較和抽象等等作用（方才所提到的），我以后还有机会再来詳論。

15 这些是人类知識底起源——上边我已經簡略地、正确地、（我想是这样的）叙述了人类知識底起源史，叙述了人心底原始对象是由哪里得来的、并且叙述了它用什么步驟，逐漸貯蓄了各种观念，然后再用以形成各种可能的知識。至于我底叙述是否正确，則我們必須求助于經驗和观察。因为考察眞理的最好途徑，是

要如实地来考察它們，不应該依靠自己所想象的，或依靠他人教我們所想象的。

16　求助于經驗——正确說来，事物底观念所以能进入理解，我只發現了这唯一的途徑。别的人們如果有天赋的观念，或印入的原則，讓他們自己享受那些东西好了，他們如果自己眞相信有那些观念，則我們自然不能否認他們享受了他們邻人所不能享受的权利。我所說的，只限于我在自身所發現的，而且是契合于一般人底观念底眞相的。我們在考察了各时、各地、各教的人生全部以后，就可以看到，他們底观念都依靠于我們所建立的那些途徑，而且契合于这个方法底各个部分和各个等級。

17　黑暗之室——我并不擅敢来教人，我不过来研究罢了。因此，我在这里仍不能不重新自白說，就我看来，知識进入理解的通路，实在只有內外两种感覺。就我們所能發現的，只有这些感覺能成为暗室中的窗子，把光明透进来。因为我想，人底理解正同暗室差不多，与光明完全絕緣，只有小孔能从外面把外界事物底可見的肖象或观念傳达进来。进到那样一个暗室中的画片如果能停在那里，并且能有秩序地存在那里(如有时所見的)則那正同人底理解中一切視覺底对象以及物象底各种观念差不多。

我猜想，人底理解所以能得到并保留各种簡單的观念同观念底情状，所以能对它們發生其他作用，就是遵循着这些途徑的。現在，我就进而詳細考虑一些簡單的观念和它們底情状。

第十二章　复杂观念 (Complex Ideas)

1　复杂观念是被人心由簡單观念造成的——我們前边所考

察过的那些观念，人心在接受它們时完全是被动的。那些观念都只是由感覚和反省得来的簡單观念，它們不是人心所能自己造成的，而且人心所有的任何观念，亦无一不是由此組成的。不过人心在接受簡單观念方面，虽然是完全被动的，不过在另一方面它亦能施用自己底力量，利用簡單观念为材料、为基础，以构成其他观念。人心在把自己底能力施用于簡單的观念时，其作用約可分为三种：第一，它可以把几个簡單观念合成一个复合观念，因而造成一切复杂观念。第二，它可以把两个观念(不論是簡單的或复杂的)并列起来，同时观察，可是并不把它們結合为一；这样，它就得到它的一切关系观念；第三，它可以把連带的其他观念排斥于主要观念底眞正存在以外；这便叫做抽象作用，这样就造成一切概括的观念，这就分明表示出，人类的能力同其作用方式，在物質世界方面同理性世界方面，都是一样的。因为在两种世界方面，所有的物質，人都沒有能力来支配，亦不能造作，亦不能毁灭；人所能为力的，只是把它們加以連合，或加以并列，或完全分开。不过在考察复杂的观念时，我将先考察第一种作用，以后在适当的地方，我才来考究其他两种。簡單的观念旣然被观察到能联合成各种集合体，因此，人心就有一种能力，認它們是結合在一个观念中的，而且人心認它們为結合时，不只因为它們在外物中原是結合着的，而且亦因为它本身把它們联合起来。由几个簡單观念所合成的观念，我叫它們为复杂的观念；就如美、感激、人、軍队、宇宙等等。这些观念虽然都是由各种簡單观念复合而成的，虽然是由簡單观念所合成的复杂观念复合而成的，可是人心可以任意認它們是整个的一个东西，并且用一个名詞来表示它們。

2 它們是由人心随意做成的——說到能重复能联合各种观念的这种官能，則我們可以說，人心有很大的力量，可以变化，并

且重复它底思想底对象，而且重复的程度，可以无限地超过感覚或反省所供給的那些观念。不过这些观念仍限于由前两个途徑来的那些簡單的观念，因为它們是人心中一切組合底最后底材料。因为簡單的观念統統都是从事物本身来的，而人心所有的簡單观念，亦不能多于自己所接受的观念，亦不能异于自己所接受的观念。它所有的可感性質底观念沒有不是借感官由外界得到的，它对一个思維实体底作用所有的观念亦沒有不是由它自身所發現的。不过它一得到这些簡單的观念以后，它便不限于單純的观察，同由外界傳来的东西；它会借自己底能力，把它所有的那些观念結合起来，做成新的复杂观念；实則它以前所接受到的那些观念，都不是那样連合着的。

3 复杂的观念不外情状、实体和关系三者——复杂的观念不論如何分合，它們底数目不論如何繁多，它們盘踞人底思想时，不論有如何多的花样，而在我看来，它們畢竟可以分为三大类：一为情状(modes)，二为实体(substances)，三为关系(relations)。

4 情状——第一，我所謂情状的那些复杂观念，无論是怎样組合成的，亦并不含有自己存在底假定，它們只是实体底一些附性，或性質，就如“三角形、感激心、暗杀”等等名詞所指示的那些观念就是。在这方面，我所用的情状一詞如果和通俗的含义略有差异，則我亦請求人底原諒。在进行与寻常傳統意念相差异的談論时，我們不得不用一些新字眼，或在旧名詞上加上新的意义。在我們現在的情形下，旧字新用或者是較为可取的。

5 簡單的和混杂的情状——这些情状可以分为两种，我們应該分別地考察它們。第一，有些观念只是同一簡單观念底各种变化或各种組合，其中并沒有混杂着其他观念，就如“一打”、“二十”、只不过是把那么多独立的單位观念加在一起；这些情状我叫做簡

單的情状，因为它們只包含在一个簡單观念底范圍以內。第二，还有一些別的观念，是由几种不同的簡單观念組合成复杂的。就如美，就是形相和顏色所配合成的，并且能引起观者底乐意来；又如偷盜，則是指不經物主底同意，暗中变換了事物底所有权而言，因此，我們看到，它亦是由几个不同观念的組合体。这些观念我叫做混杂的情状。

6 單一的实体和集合的实体——第二，实体观念亦是簡單观念的組合体；这些簡單观念底組合体代表着独立自存的一些独立的，特殊的事物；而且在这些事物中，那个假設的或含混的实体观念，永远占着首要地位。我們如果在实体上，加了一种暗白色，以及某程度的重要、硬度、韌性、熔性等等观念，則我們便有了鉛底观念。某种形相底观念如果同运动、思想、推論等等能力結合起来，加在实体观念上，則我們便有了寻常的人底观念。不过在实体方面，我們底观念还可以分为两种：一种是簡單的实体底观念，它們是單独存在的，就如人和羊便是；另一种是各种簡單实体底观念集合而成的，如軍队和羊群便是。这些集合的实体观念虽是凑合来的，可是它們本身各各都是一个簡單的观念，正如一个人，或一个單位似的。

7 关系——第三，复杂观念中最后一种，就是所謂关系观念。关系底成立由于我們考究和比較各种观念。关于这些观念，我們将按次討論。

8 最深奥的观念亦是由这两种来源出發的——我們如果逐步考究心理底进程，并且注意观察人心如何复述、如何积叠、如何联合它由感覚或反省得来的那些簡單的观念，則我們底結果或者要比原来所希望的要远一些。我們仔細一观察我們观念底起源，便会看到最深奥的各种观念虽然似乎同感官和人心中任何作用都离

得很远，可是它們仍是由理解形成的，而且形成的途徑，仍不外复述和联合它从感官对象（或从它对那些对象所能起的作用）得来的那些观念。因此，就是那些广大而抽象的观念亦是由感覚和反省来的；亦是人心在运用其普通的官能时，所得到或能得到的；而且人心在获得这些观念时，其官能亦是运用于由感官对象而来的那些观念，或运用于人心对那些观念而起的一些作用的。这一層我将在时間观念，空間观念、无限观念和其他几个似乎与此来源隔絕的观念中指示出来。

第十三章 論簡單情狀：第一先論簡單的空間情狀

1 簡單的情状（simple modes）——簡單的观念是我們一切知識底材料；这是我在前几部分屢屢提到的。不过我在那里論究它們时，只論到它們进入人心的途徑，并不曾把它們同其他較复杂的观念参照对比。因此，我們不妨在这个观点下，重新考察它們，并且再一考察同一观念底各种变状。因为人心可以在实际存在的事物中，看到一个观念底各种变状，而且不借任何外物底帮助，或任何外面的暗示，它自己在自身亦能看到一个观念底各种变状。

任何一个簡單观念底各种变状（我們叫它們做簡單的情状），在人心中，各各都是完全差异，完全独立的一些观念，就如那些最远隔，最相反的观念一样。因为“二”底观念同“一”底观念之互相差异，正同藍和热之互相差异一样，亦正同它們（藍、热）和数目之互相差异一样。不过“二”底观念只是由重复簡單的單位观念做成的；而且各种簡單的情状如一打、十二打、百万、等等，亦都是由这

些簡單的观念复述而成的。

2 空間观念 (idea of space)——我現在可从簡單的空間观念說起。在前第四章中，我已經說过，我們底空間观念是由視覚和触覚两者得来的。这一点是很明显的，因此，我們并不必再来証明：人可以憑其視覚看到顏色不同的两个物体間的距离，或同一物体底各部分間的距离；因为这一件事情，是同人們能看顏色是一样明显的。再其次，我們还分明看到，人們在暗中亦可以借着触覚或感覚分辨出距离来。

3 空間同广袤 (space and extension)——我們如果只思考两个物体間的長度，而不思考其間的任何事物，則这种空間便叫做距离。如果長、寬、厚都計算进去，則我們可叫那种空間为容量(capacity)。至于广袤一詞，則我們不論如何思考它，都可以应用在空間上边。

4 博大(immensity)——每一种不同的距离就是空間底一种不同的变状，任何一种距离或空間，观察亦是这个(空間)观念底一个簡單情状。人們因为慣于計算，所以他們心中就有了一些确定的長度观念，就如一吋、一呎、一碼、一噚(fathom)、一哩、地球底直徑等等，(这些都是單由空間[观念]造成的許多独立的观念。)人們底思想既然熟悉了这些确定的空間長度或尺度，因此，他們就能够任意在心中重复这些观念，而且在重复时还无須把任何物体底观念摻杂上去，添加上去。不止如此，他們还可以自己来形成長、平方立方的呎底观念，碼底观念，或噚底观念，而且所形成的观念，近可以寓于宇宙中的各物体，远可以超乎一切物体底边际之外。因此，他們可以把这些观念进一步加起来，任意扩大其空間观念。我們所以能有博大观念，就是因为我們有一种能力来重复，来加倍我們所有的距离观念，并且可以任意一直把它加在以前的观念上，而

且我們縱然尽力把它扩大起来，亦万不能停止住，再不前进。

5　形相(figure)——空間观念还有另一种变状。所謂形相就是有限空間(或有边际的广袤)中各部分間之关系。可感物体底边沿如果可为我們所触摸，則我們可以借触覚發現出这种关系来；物体底界限如果可以为我們所看見，則我們可以借眼官由物体和顏色两者中發現出这种关系来。因此，人心在观察任何物体（或空間)边沿底各部分时，便看到它們底相互关系，便看到那些边端有的終止于直綫，成了分明的角子，有的終止于曲綫，无角子可寻。因此，它就得到了无数的形相观念。形相所以无数，不仅因为在有粘合性的物团中，实际存在着多数不同的形相，而且人心自己所做成的形相数量亦完全是数不尽的。因为人心可以任意重复，任意联合它自己底观念，把空間观念变化了，做成新的組織。因为如此，所以它能无限地重叠各种形相。

6　人心有一种能力，可以重复任何直向的長度观念，使它同别的直綫在同一方向中接起来，加倍了原来直綫底長度；或使它同别的直綫以任何傾度相交，任意夹成任何角子。不但如此，它还可以任意把任何綫縮短，任意去掉其一半，四分之一，或任何部分，而且一直下去，从无停止縮短的时候。因为如此，所以它可以做成任何大小的角子。至于角子底各边，当然它可以任意变化其長度。这些綫因为又可以同别的長度不同的綫在不同的角子相連合，圍住任何空間，因此，它就可以把各种形相底体量，积叠至于无数。不过这些形相仍然都是許多不同的簡單的空間情状。

人在直綫方面所能做到的，在曲綫方面，或曲直两种綫方面亦可以做得到，它在綫方面所能做到的，在面方面亦能做得到。因此，我們更可以想到，人心能以做出无数花样的形相来，因而重叠了簡單的空間情状。

7 位置(place)——此外,在这个项目下边,还有另一种观念,我們叫它做位置。在簡單空間方面,我們所思考的为两种物体或两点間的距离关系。在位置底观念方面,我們所思考的为一种事物和其他任何靜止的,距离不变的两点(或較多的点)的距离关关。因为我們如果在昨天以一个事物同任何两点或較多的点相比較,而且今天又看到它同那些点的距离仍同昨天一样,而且那些点的互相距离亦沒有变,那么我們就說它仍占着旧日的位置。不过它如果同那些点中的任何一点,距离明显地变了,則我們便說它底位置有了变化。自然,按照通俗的位置意念說来,我們在观察距离时,并不精确地依据于确定的点,只是依据于可感物象底較大部分。因为我們只是大略地观察所置的物体同那些部分的关系,以及它們中間的距离。

8 棋盘中一些棋子如果仍在原来所置的那些方格中,則我們說它是在旧位置下,沒有变动的(实則在那些时候,棋盘亦許由此一室中搬到另一室中),因为我們只把它們同棋盘中各各部分相比較,而那些部分底距离是沒有变更的。那个棋盘如果又置于船艙中,而不变化其位置,則船虽往前航行,我們仍可以說,棋盘底位置不动。又如地球虽或轉动,可是那只船如果同邻近陆地的距离不变,則我們亦可以說,它仍占着以前的位置。因此,棋子、棋盘,同船底互相距离虽然沒有变,可是它若同較远的物体相較,則它們已經各各变化其位置。不过棋子同棋盘中一些部分底距离,确乎能决定了棋子底位置;棋盘同船艙中一些确定部分底距离,确乎可以决定了棋盘底位置;而且船同地球上确定部分的距离亦确乎可以决定了船底位置。在那几方面講,这些东西各各可以說是存在于旧有的位置。不过它們同別的东西的距离,仍分明有了变化,因此,它們在那方面又分明变化其位置。但是我們在这里亦不去理会那种变

化，只在我們以后把它們同别的东西相比較时，我們才会如此着想。

9　距离底这种限制就是所謂位置；人們所以定位置乃是为的公共用途。定了位置，人們才可以在必要时来指定一些事物底特殊地位。不过人們在决定这个位置时，只参考那些合乎当下用途的邻近事物，至于别的东西，在另一方面，虽亦一样能决定同一事物底位置，可是我們在这方面，并不必考究它們。就如在棋盘中，我們如果要想指定各个棋子底位置，則我們底范圍一定超不出那个画方格的木片；我們如果要以别的东西来計算它，那是不合用的。不过如果把这些棋子裝在一个袋里边，則人們如果問黑王（Black King）在那里，則我們只当以那个袋子所在的那个室底各部分来决定它底位置，不应当以棋盘来决定它。我們在指定它底現在位置时，同在指定它在棋盘游戏的位置时，所用的方法并不能同，因此，在这里，我們应該以别的物件来决定它。同样，如果有人問，描写尼色（Nisus）和幼恋乐（Euryalus）故事的那些詩句在什么地方，則我們在决定这个位置时，万不当說，它們是在地球底某一部分，或宝得来（Bodley）圖書館內。我們只应当以維琪兒（Virgil）底作品底各部分来指定其确当的位置，而且我們底答复应当是說，这些詩句大概是在他底旖旎（Æneid）第9卷底中部，而且应該說，自从維琪兒底作品印出以后，它們底位置是从未改变的。不論那部書本身移动了几千遍，这种說法总是眞的。位置观念底功用只在于求知那个故事是在書中那一部分；这样我們在必需时，便知道在那里找寻它、参考它。

10　前边說过，位置底观念不是别的，只是一件事物底相对地位，这一層我想是很明显而容易为人所承認的，如果我們一思考，我們虽能观念到全宇宙各部分底位置，却不能观念到宇宙本身底

位置。我們所以不能有这种观念，乃是因为超出宇宙以外，我們便沒有其他确定的、独立的、特殊的事物观念，因此我們亦就不能想象宇宙和那种事物有任何距离底关系。因为超出宇宙之外，只有一律无分别的空間或广袤；人心在这里，并看不到有任何变化、任何标記。因为要說世界存在于某个地方，那意思只是說它是存在的；这种說法虽然亦含有位置之意，可是它所指的，只是世界底存在，并非指其方位。人如果能在自己心中清晰地看到宇宙底位置，則他一定会告我們說，它在一律不分、无限广大的虛空內，是运动的，还是靜止的。不过这是不可能的。(自然位置一詞常有一种含混的意义，而且常指一个物体所占的空間，因此，宇宙亦可以說是占位置的。)由此看来，我們所以得到位置观念亦正同得到空間观念所由的途徑一样(位置只是特殊考虑下的空間)，都是由視覚和触覚来的，因为借着这两种感覚，心中才能得到广袤或距离底观念。

11 广袤和物体不是相同的——有些人們强使我們相信，物体和广袤是二而一，一而二的。他們所以如此說，或者是因为他們把这两个名詞底意义改变了；不过我又想他們不至于如此，因为他們所以一向严厉地責难别人底哲学，正是因为别人哲学底意义双关、名詞暧昧、語句可疑。但是他們对物体和广袤所加的解釋，如果亦同别人底一样；他們如果亦以为所謂物体就是一种凝固而占空間的东西，它底各部分可以由各种途徑被人分拆开、隔离开；他們如果亦以为所謂广袤就是在凝固的各部分底边緣間所隔的空間，而且那个空間又为各部分所占据——那么他們就把很不相同的几个观念混淆在一塊了，我可以請任何人来思考，空間观念之异乎凝性观念，是不是如其异乎紅色观念一样？自然，所謂凝性离了广袤便不能存在，所謂紅色，离了广袤亦不能存在。不过这仍然不妨其为各各独立的观念。因为有許多观念虽然必需要别的观念，才能存

在、才能想象，但是它們仍各各都是独立的观念。离了空間，則运动亦不能存在、亦不能想象，可是运动仍不是空間，空間亦不是运动。至于空間則离了运动亦可以存在，因此，它們都是各各独立的观念。因此，我想，空間观念和凝性观念亦是各各独立的。凝性观念和物体观念是不可分离的，有了凝性，物体才能充滿空間，才能互相推动，才能互相傳达运动。因此，我們如果因为"思想"中沒有包含着广袤观念，就以此理由来証明精神异于身体，則我們亦可以同样理由来証明，空間不是凝性，因为空間观念中并沒有包含着凝性观念。因此，空間和凝性之为独立的观念，正同思想和广袤之为独立的观念一样，它們都是可以在人心完全隔离开的。因此，物体同广袤显然亦是独立的观念。因为：

12 第一，广袤中不含着凝性，它亦不含有抵抗物体运动的力量，至于物体則正与此相反。

13 第二，純粹空間底各部分是不能互相分离的；因此，不論在事实方面，或心理方面，它底連續性并不能分离开。因为人們在这里并不能把純粹空間底各部分互相分离开，甚至于在思想中亦不能如此。在实际上，要想有所分割，我們就得把原来連續的各部分互相隔离开，分成两个面积。在心理方面，要想有所分割，人心就得要在原来本是連續的地方，存想两个面积，而且把它們分离开。(不过人心必須先知道它們可以分割，而且在分割后，还能得到本无而却能有的新面积，然后它才能在思想中想象那种分割。)不过眞正的同心理的这两种分割途徑都是不能适用于純粹空間的。人們自然可以只思考与一呎相应的一段空間，而同时并不必思考其他部分。不过这虽是一种片面的思考，却并非是心理的分割或分离。因为人在实际上实行分割时，他不能不使不相系屬的两个片段互相分离开；同样，他在心理方面实行分割时，亦不能不存想

两个片段互相分离开。因此，片面的思考同心理的分割并不是一回事。一个人自然可以只思考日底光而不思考它底热，自然可以只思考物体底被动性而不思考它底广袤。不过他在这样思考时，却不曾以为它們是能分离的。总而言之，局部的思考，只归結在一方面；至于他在思考分离作用时，則他在同时要思考两方面，而且以为它們是独立存在的。

14 第三，純粹空間底各部分既然不可分离，所以它們亦是不能动的。所謂运动只是任何两个事物中間距离底变化，因此，各部分如果是不可分离的，則运动是不可能的。因此，純粹空間底各部分必然是永久静止的。因此，确定的簡單空間观念，便和物体有了明显的，厘然的分别，因为它底各部分是不可分离、不能运动、不能抵抗物体底运动的。

15 广袤一詞底定义并不能解釋广袤——如果有人問，我所說的这个空間究竟是什么样的，那么他如果能告我，他底广袤是什么样的，則我亦可以告他，我底空間是什么样的。要照普通的說法說来，人們自然会說，广袤就是部分之外又有部分（parts extra parts）。不过这种說法，正如同說广袤是广袤一样。因为人們如果告我說，广袤是在有广袤的部分以外又有有广袤的部分，或者說，广袤成立于有广袤的部分，那么我能对广袤底本質，能有进一步的了解么？一个人如果問我，纖維是什么？我如果答他說，它是由多数纖維合成的一种东西，那么他現在对于纖維底本質，能較以前有了进一步的了解么？他不是会因此想象，我底意思只是同他开玩笑，不是严重地来指教他么？

16 只把事物分为物体同精神两种，并不能証明空間和物体是一样的——主張空間和物体为一致的那些人們，又提出一个难題說，所謂空間是否是一种东西？如果它不是一种东西，則两物之

間卽无物，它們一定会接触在一塊，如果它是一种东西，則他們又会問，它是物体呢？还是精神呢？不过我亦可以另一个問題来答复这个問題說，誰告訴他們說，世界上只有，而且亦只能有不能思維的凝固物体和沒有广袤的思維实体呢？（这就是他們所說的物体和精神。）

17 人們并不能用我們所不知道的实体，来反对无物体的空間——如果人們要問（这是常有的），沒有物体的这个空間，还是实体，还是附性，則我可以立刻答复說，我不知道。發問的人們如果不給我指出明白清晰的实体观念来，則我亦不覺得我自認不知道是可耻的。

18 人們往往爱把文字当做事物，这实在是一种大錯，因此，我就要想尽力使我自己免除了这种錯誤。因为我們如沒有清晰明白的意念，而且只是造作名詞，虛声聒人，强装有知，那并不能使自己底愚陋得到救藥。我們任意所造作的名詞，并不能把事物底本質变了；我們之能了解它們，亦只以它們能标記，能表示确定的观念为限。因此，我很希望那些强調"实"和"体"两个字的人們，来思考思考，我們如果把实体一詞应用在无限的上帝、有限的精神和物体三者时，它底意义是不是前后相同的？而且这三种互异的实有既然都叫做实体，那么实体一詞所表示的观念，是不是前后一致的？如果是这样的，則我們是否可以說，上帝、精神同物体，三者都具有公共的实体性質，其所差异的只在于那个实体底各种不同的变状，就如树和小石一样，都可以說是物体，都具有公共的物体性質，其所差异的，只在于那种共同物質底变状。如果我們可以这样說，則这种学說眞够不入耳了。如果他們說，他們把实体一詞用在上帝、精神和物体时，他們有三种不同的意义，而且他們說上帝是实体时，实体代表着一个观念；說灵魂是实体时，实体又代表着另

一个观念;說物体是实体时，实体又代表着第三个观念;——如果实体一詞代表着三种各异的观念，他們应該把那些观念弄清楚，或者至少給它們三种不同的名称，以免在这样重要的一个意念方面，因为名詞含糊、意义混杂，自然而然引起紛乱和錯誤。不过这个名詞不但不曾被設想有三个清楚的意义，而且在平常用法中，連一个清晰的意义亦沒有。退一步說，如果他們能分別实体底三个清晰的意义，則別人何以不能再加上第四个意义呢?

19 实体和附性在哲学中并无多大的功用——有的人們忽然發生了附性底意念，并且以为各种附性虽是眞实的实有，却需要一种寄寓的所在，因此，他們便不得不找出"实体"一詞，来支撑它們。可怜的印度哲学家(他們想象地球需要一些东西，来支撑它)，如果想到实体一詞，則他便不必費心来找一只象，来支撑地球、再找一个龟、来支撑他底象;只有实体一詞就很够他用了。欧洲哲学家如果不知道实体是什么，就說它是附性底支托，則印度哲学家虽不知道实体是什么，亦可以說实体是地球底支托。印度哲学家底解答如果不滿人意，則欧洲哲学家底解答亦不能独外。因此，我們对于实体并无任何观念，只是对它底作用有一个含糊的观念。

20 不論有学問的人在这里作何解答，我相信，一个解事的美利坚人，如果要想研究事物底本質，如果要想知道我們底建筑，則我們如果只告他說，柱子是被基础所支撑的一种东西，基础是支撑柱子的一种东西，那他很难滿意你这种解釋。你这样解釋以后，他不覚得你是同他开玩笑，而不是指敎他么?照这样說，則我們如果告一个生人說，一切有价值的書籍都成立于紙和字，而且字是寄寓于紙中的，紙是呈現字的，那他亦就很可以明了了書底本質，和其所含的东西了。我們如能由这种途徑清晰地观念到字和紙，則这种途徑亦就太高妙了。不过拉丁文寄寓(inherentia)和实体(substantia)

两詞，如翻成英文中的附着(sticking-on)和支撑(underpropping)两詞，則他們便会給我們發現出实体和附性底学說是如何淸晰而有理致的，便会給我們指示出，它們在决定哲学問題时，有多大功用。

21 在物体底極限以外，定有虛空——我們可以話归正傳，討論我們底空間观念。我們如果不假設物体是无限的（我想人都不会如此說），則我們可以問，上帝如果把人置在有形事物底边緣上，人是否能够将其手伸在自己底身体以外。如果他能够，那么他就将把他底手臂伸在以前曾有空間而无物体的那个地方；而且他如果把他底手指張开，則各个手指中間，一定会有无物体的空間存在。如果他不能把他底手伸出去，那一定是由于外面的障碍，(因为我們假設他是生活着的，而且有能力来运用他身体底各分；这种能力，如果上帝願意的話，人是可以有的，否則我們至少亦可以說，上帝能移动他；)因此，我就可以問，能阻止他底手上升的，还是实体，还是附性，还是一些东西，还是完全虛无？他們如果能解决了这一層，那他們就会自己来解决，相距的两物間，那种旣非物体又无凝性的东西畢竟是什么？同时我們还可以說，人們如果可以主張，"两物中間无物阻碍时，則它們必然会接触"，則我們亦可以主張，"在无阻碍的地方（在一切物体底極限以外，就是这样的），一个在运动中的物体，亦一定会繼續往前进行。"他們那种論証如果是合理的，則我們这种至少亦是一样合理的。因为純粹空間足可以使两物不至非接触不可；而且止有空間相隔，并不足以使运动停止。因此，这些人們或則承認自己以为物体是无限的（自然他們不喜如此說），或則断言空間不是物体——总不能逃出这两种途徑。我很願意，一个能思想的人在自己的思想中，試試能給空間下一个限制不能（在时間方面他是不能的），試試能借思想达到两者底尽处不能。

不过他底永久观念如果是无限的，則他底博大观念亦一定是无限的：因为两者之为有限或无限，都是相等的。

22　毁灭底能力可以証明有个虛空——再进一步說来，人們如果主張空間离了物質便不能存在，則他們不止把物体認为是无限的，而且不承認上帝有毁灭任何物質部分的能力。我相信，人人都不会否認，上帝能把物質中一切运动停止了，并且能把宇宙中各种物体确立在完全的寂靜状态和靜止状态，任意使它們繼續存在各种長的时間。因此，任何人只要承認，在各种普遍的寂靜状态中，上帝能毁灭了这部書或讀这部書的人底身体，則他必得承認虛空是可能的。因为我們分明看到，被毁灭的那个物体底各部分以前所占的空間，仍然可以存留，仍然可以是一段无物体的空間。因为周圍的物体既然完全不动，就如鋼筋的牆似的，因此，它們在那种情形下，一定会使別的物体絕对不能进入那个空間。实在說来，人們所以相信，一个物質分子移动后，別个物質分子就非填其地位不行，乃是因为他們假設空間是充滿物質的。不过这个实空不能只以假設的事实来証明，它必需要一个更好的証明，可是这种証明，我們是不能以实驗来做出的。据我們底清楚明白的观念看来，我們分明知道，空間和凝性并沒有必然的联系，因为我們存想空間时，并不必非存想凝性不可。人們只要主張虛空或否認虛空，則他們就已自己承認了，他們能清晰地观念到虛空同实空，能清晰地观念到沒有凝性的广袤(只是他們不承認它底存在)，否則他們所爭执的是完全沒意义的。因为人們如果把文字底意义改变了，竟然叫广袤为物体，竟然以物体底全部本質就是无疑性的純粹虛空，則他們談說起虛空来时，一定会陷于荒謬的，因为无广袤的广袤是不会存在的。因为所謂虛空，不論我們承認与否，它是指着无物体的空間而言；既然如此，則人們只要不承認物質是无限的，只要不否認上

帝有能毀灭任何物質分子的能力，則他們一定会承認这种虛空底存在。

23 运动可以証明虛空——不过要想發現虛空我們且不必远远地超出宇宙中物体底極限以外，亦不必求助于上帝底无限能力，只有我們在邻近所看到的那些物体底运动就能証明这一層。人如不相信，則他可以做一个試驗。他可以把任何体积的一个凝固物体分为許多部分，看看如果在各表層中間，不曾有任何大的虛空，甚至不曾有物体分解后最小部分那样大的虛空，那么，他是不是可以把那些凝固的各部分在各表層底范圍以內，自由在各方面上下移动。物体所分成的最小分子如果同芥子一样大，而且物体分化后那些分子如果要在各表層底范圍以內自由运动，則它們必須要有和芥子体积同样大的虛空才行，同样，物体底分子縱然小于芥子万万倍，它們亦必須要有小于芥子万万倍的无物体的虛空才能运动。这种眞理如在前一方面是眞的，則在后一方面，亦一定是眞的，如是一直可以推至无限。这种虛空无論小至如何程度，它总会把实空底假設取消了。因为只要有一个沒物体的空間。同自然中所能存在的最微小的物質分子相等，則它仍会是一个无物体底空間，仍可以使空間和物体大有分別，而且两种分别就如无底的裂縫(mĕga chásma)似的，成了自然中最远隔的距离。我們縱然假設，运动所必需的虛空，同所分的凝固物質底最小部分不相等，而只等于它底十分之一或千分之一，我們仍会得到相同的結果，仍会有一个无物質的虛空。

24 空間观念和物体观念是互相差异的——不过我們如果要問，空間(或广袤)观念同物体观念是否一体，則我們要解答这个問題，并不必来証明虛空底眞正存在，我們只須証明虛空底观念就是了。人們既然討論、研究，事实上究竟有无虛空，这就足以証明他

們有一个虛空底观念，因为他們如果不曾有"无物体的空間观念"，則他們万不会过問到它底存在。他們底物体观念所包含的，如果不是于赤裸裸的空間观念之外，还另有一些东西，則他們亦不会猜想世界之为实空。倘或不然，則我們如要問是否有无物体的空間，那正同要問是否有无空間的空間，或无物体的物体一样荒謬，因为这些名詞都成了同一观念底各种不同的名称。

25 广袤虽同物体不可分离，亦不能証明它們是一致的——眞的，广袤观念同一切可見可触的性質是完全不可分离的，因此，我們在看到或触到任何外界物象时，很少不同时接受了广袤底印象。人們所以認物体底全部本質就成立于广袤，我猜想就是因为广袤太容易同别的观念在一塊被人注意。这一点是不足惊异的，因为他們底視覚和触覚已經使广袤观念充滿了他們底心，并且完全占据了他們底心，因此，任何东西只要沒有广袤，他們就不承認它是存在的。不过人們所以說物体底本質就是广袤，有的只是因为他們在判断事物底可能性时，只依据于自己底狹隘粗疏的想象；有的乃是因为他們說，他們离了广袤，便不能想象物体底任何可感性。前一种人，我是不同他們討論的，我只可以同后一种人来研究。我希望他們知道，他們如果能反省自己底滋味和嗅味观念，一如其反省自己底視覚观念同触覚观念一样；而且他們如果能考察自己底飢渴观念，以及别的痛苦观念，則他們一定会看到，那些观念完全不包含广袤观念。实在說来，广袤观念亦只是感官所發現的物体底一种性質，正同别的性質一样，而我們底感官在这里是难以足够敏銳地洞見事物底純粹本質的。

26 各种观念如果只因为同别的观念常常联合在一塊就被人認为是别的事物（同那些观念常相連合的）底本質，而且同别的事物不可分离，那么，所謂單一亦一定是任何事物底本質，因为任何

感觉对象或反省对象，都带有“一”底观念。不过这种辯論之为脆弱，我已經充分証明过了。

27 空間观念和凝性观念是互相差异的——总而言之，不論人們对于虛空底存在有何意見，而我們依然看到，我們底空間观念之异乎凝性观念，正如凝性观念之异乎运动观念，运动观念之异乎空間观念一样。我們所有的观念再沒有比这两个观念更为分別清楚的；我們很容易想象无疑性的空間，正如同我們很容易想象无运动的物体或空間一样，——虽然我們再切实不过地知道，物体和运动离了空間都是不能存在的。在这方面，人們亦許会認空間只是由远离的一些别的事物底存在而来的一种关系，或者亦許要把最賢明的国王所罗門底話語，同受了灵感的哲学家保罗底更有力的話語，按字面来解釋一番。因为所罗門說过，“天，和众天之天，都不能容納你”。保罗亦曾說过，“我們在他以內生活、动作、并存在。”是否应当这样認識，我請任何人来思考好了。不过我想，我們底空間观念，如我方才所說，仍是同物体观念有所分別的。因为不論我們在物質中来考察凝固的各部分底距离，并且对那些凝固的部分而言，叫空間为广袤；或者以为空間是在任何物体底各端間存在着的，并且因那些不同的量向，而叫它为長、寬、厚；或者以为空間是在两个物体（或积極实有）間存在着的，而且不考察其中間是否有物質，只叫它作距离——不論我們如何称謂它，考察它，而它仍是由感官所熟悉的各种物象而来的簡單一律的空間观念。我們心中对于这些对象有了确定的观念以后，便会屡屡把它們回忆，把它們重叠，把它們增加；而且我們会把这样想象到的空間或距离，認为是被凝固部分所充滿的，或不被它們所充滿的。如果是充滿着的，則另一个物体来时，一定会把原来的物体代替了，或投出去；如果是不充滿的，則与那段純粹空間相等的物体，可以置在那段空間內

而并不必把以前存在的任何东西移出去，或排斥开。不过在这回事体方面，要为避免言語底紛歧起見，我們不妨把广袤一詞只应用于物質，或特殊物体中各端間的距离；并把扩延（expansion）一詞概括地应用到有凝固物質或无凝固物質的空間上。因此，我們就可以說，“空間是有扩延的，物体是有广袤的。”不过在这方面，人們完全可以随自己的意。我这層建議，亦只是希望人們有一种較清楚，較明白的說法罢了。

28 在清晰的簡單观念方面說，人們都无甚差异——我們只要精确地知道了文字代表着什么东西，則我們便可以在这种情形下，同在别的許多情形下，立刻把辯論停止了。因为我相信，人們在互相談論中，虽或以差异的名称来混淆了他們底簡單观念，可是他們如果肯来考察一下，則他們会看到，各人底簡單观念大体是可以互相符合的。人們虽然受了各学派的底熏染，按各学派底說法，使自己被各种文字所迷乱，可是他們只要能抽象自己底思想，并且能仔細考察自己心中的观念，則他們彼此底思想总不至相差很远。至于在不思想的人們方面，他們当然会兴起不尽的爭吵、口角和妄說来，因为他們不能精密地、詳尽地、来考察他們底观念，不能把他們底观念由人們所用以表示观念的那些标記中剝脫出来；而且他們如果是有学問的書呆子，篤信一种教派，習于一套术語，摹仿他人談話，則更会有这种情形。不过能思想的两个人，如果竟然眞有了互不相符的观念，則我眞不知道，他們如何能互相談話，互相辯論。因此，我可以合理地說，人們脑中的想象，所以浮游不定，都是因为我們具有我所說的那种紛乱的观念。人心由習慣、忽略和普通談話習来的那些紛乱的意念和偏見，它很不容易把它們排斥了。只有費着辛苦和勤劳，人心才能考察它底观念，把它們分化成組成它們的那些簡單清晰的观念，才能看到，在它底簡單观念中，哪一

些是互有必然联系的，那一些沒有。在事物底原始意念方面，人如果不能做到这一層，則他底基础一定是建立在浮游不定的原則上，而且他会看到自己將陷于茫然不知所措的地步。

第十四章 綿延和其簡單的情狀

1 綿延是迅逝的广袤——此外还有一种距离或長度，我们对它所生的观念不是由常存的空間部分，而是由飄忽消逝的联續(succession)底各部分来的。这种距离就叫做綿延(duration)。綿延底各种簡單情状，就是綿延底各种不同的長度。这些長度亦是我們所能观念到的，就如：时辰、日、年、时間、永久等等。

2 綿延观念是由反省一系列观念来的——有一个人問一个大人物說，时間是什么？那位大人物就答复他說，“你如果不問，我还知道”(Si non rogas intelligo)(譯者按系聖奧古斯丁語)，这个意思归結起来就是說：我愈思想它，愈不知道它。这个答語或許会使人們相信，时間虽能显現一切事物，而其本身却是不能被發現的。人們所以想时間、綿延和悠久三者底本質是很深奧的，亦正有其理由在。不过这三者虽似乎是我們所不能了解的，可是我确乎相信，我們底知識来源之一——感覚或反省——就可以把这些观念清晰地、明白地供給于我們，一如其供給我們以那些比較不含糊的观念似的。不但如此，而且我們亦会發現，悠久观念亦是同其他观念由同一根源来的。

3 要想正确地来了解时間和悠久，我們应当仔細考察我們对綿延有什么观念，和获得那个观念的途徑。人們只要一观察自己心中底現象，就会显然看到，他們只要醒着，則他們的理解中，一定

永远有一串連續不断的观念。我們所以發生了联續底观念，就是因为我們反想到人心中这些前灭后生的观念底現象。所謂綿延就是那个联續中任何两个部分間的距离，或人心中任何两个观念出現时的距离。因为在我們思想时，在我們心中連續地接受各种观念时，我們知道我們是存在的。因此，我們就叫我們自己底存在(或繼續存在)为我們底綿延，而且任何东西只要同我們心中观念的联續是相应的，則它底繼續存在亦可以叫做它底綿延，这类事物是同我們底思想同时共存的。

4 我們分明看到，我們底联續观念同綿延观念所以生起，乃是因为我們反省自己心中前后相接的那一系列观念；因为我們若非考究我們理解中前后連續的那些观念，則我們便沒有綿延底知覚。那些观念的联續如果一停止，則我們底綿延知覚亦跟着就停止。人只要酣睡一度——不論一时、一日一月、一年——他就会在自身明白地試驗到这一層。他如果睡着或不思想，則他对于事物在此期中的綿延便无所知覚，便完全不理会；而且在他看来，他停止思想的那一刻和重新开始思想的那一刻，中間似乎沒有任何距离。說到醒着的人，他如果眞能只把一个观念保留在心中，并沒有其他观念底变化和联續，則我确信他亦会有同样的情形。我們常見，人如果專一地把思想集中在一件事物上，而且在潛心沈思时，全不注意他心中那一串观念，則他亦会把那段綿延底大部分溜过去，而且認为时間是較短一点的。而在睡眠时，远隔的两部分所以連合为一，亦是因为在那时候，我們心中沒有观念联續下去。因为人在睡时如果做梦，而且各种观念会挨次为他底心所知覚，則他在那段梦境里，亦会有綿延底意識，亦会意識到綿延有多久。因此，我就明白看到，人們之所以获得綿延观念，乃是因为他們反省自己理解中前后联續的那一串观念。他們如果观察不到这一層，則世

界上不論有什么事变發生,他們亦不会有了綿延底意念。

5 綿延观念亦可以应用在我們睡眠时的那些事物上——人底綿延观念虽然是由反省自己思想底联續和数目来的,可是这个意念亦一样可以应用在他不思想时仍然存在的那些事物上;正如他借視覚或触覚由物体得来的广袤观念,亦可以应用在无物可視,无物可触的那些距离上一样。因此,人在睡时或不思想时,虽然知覚不到那时期中經过的綿延底長度,可是他旣然看到日夜底流轉,并且看到,日夜底綿延長度在現象上是恒常而有規則的,因此,他就能假設,在他睡时或不思想时,晝夜底代謝亦是同在别的时候一样照常进行的——因此,他就会想象,会承認,他在睡时亦有綿延地長度。不过亞当(Adam)和夏娃(Eve)(如果世上只有他們)如果不照平常的样子在夜里睡覚,而只是在整个二十四小时內睡下去,則那二十四小时底綿延可以完全不为他所覚察,而且永久脫出于他們底时間記載而外。

6 联續观念并不起于运动——我們底联續观念旣是由反省自己理解中前后相承的各种观念的出現来的,因此,有的人就以为我們这种观念所以生起,乃是因为我們能借自己底感官,观察外界的运动。他底意見亦許与我底相同,不过他应当知道,运动所以能在他的心中产生了一个联續观念,亦只是因为它能在那里产生了一長串繼續的清晰观念。因为一个人在观看一个眞正运动的物体时,如果那种运动不能产生出不断的一長串观念来,那么他亦完全知覚不到有运动。就如一个人在海上,四无陆地,天气晴朗,水波不兴,則他虽在整个一小时內观察那个日、那个海、或那个船,他亦完全看不到哪一样有了运动;实則三种中有两种(或者三种)在那个时間中已經移动得很远了。不过他一見了它們同别的东西的距离变了,而且这种运动一在他心中产生了任何新观念,則他会看到

已經有一种运动發生。但是一个人周圍的一切东西虽都靜止，而且他虽看不到任何运动，可是在那个寂靜的时間內，他只要曾經思想，他就会看到自己思想中各种观念在自己心中依次出現，而且他虽看不到有运动，他亦会看到有联續。

7 因此，我們就看到，一些恒常的运动，如果太慢了，为什么就不容易为我們所知覚；因为它們由此一个明显部分移于彼一个明显部分时，它們底距离变化得太慢，不能使我們得到新的观念、只有在經了較長的时候以后，我們才能得到。因此，在我們底心中如果沒有一長串新观念繼續出現，則我們便沒有运动底知覚。运动知覚既在于一种不断的联續，因此，我們如果沒有一系列变化不断的观念，我們就看不到那种联續。

8 在另一方面，各种物体如果运动得太快，使感官不能清晰地分辨出它們运动底距离来，因而在心中不曾引起任何一系列观念来，則我們也知覚不到它們是运动的。因为任何旋轉的东西，如果其旋轉底时間比我們心中通常观念底蟬联时間为短，則我們便看不到它底运动，而只看它是那种物質，那种顏色的一个完整的圈子，而不是那个运动之环的一部分。

9 观念底联續有一定的速度——因此，就請別人来判断一下，在醒着时，我們心中观念底互相联續是否有一定的距离，差不多好象灯籠中为烛光之热所打动的那些影象一样。它們在联續着出現时，虽然有时快，有时慢，可是我想在人醒时，它們底快慢程度一定差不了許多，我們心中互相銜接的那些观念底联續，似乎有一定的快慢限度，它們底或迟或速总不出这个限度。

10 我所以有这种奇特的猜想，乃是因为我看到，在我們底感官接受印象时，我們只能在某种限度內，来知覚到一种联續，这种联續的积度如果太快，則在事实上，虽眞有联續，我們亦覚察不到

这种联續。一个炮彈如果經过一間屋子，并且在經过时，炸去人身上任何一种肢体和有肉的部分，則我們分明知道，它一定曾經联續地打动了屋底两壁，而且它一定先經过肉底一部分，再經过另一部分，如是一直繼續下去。这种推断虽同任何解証一样明显，可是我相信，人虽感覚到彈击底痛苦，虽听見彈击两牆的声音，而他在那样快的打击所引起的痛苦和声音中，依然知覚不到有任何联續的时間。在这样的綿延时間中，我們并感覚不到有任何联續，因此，那种联續可以叫做一刹那，因为它所需的时間只是心中一个独立观念(无其他观念与之联續)底时間，在其中我們并看不到有任何联續。

11　运动如果太慢，如果不能按照人心接受新观念时那样的速度，来供給感官以一長串新鮮观念，則亦有上述情形。在这种情形下，在运动物体所呈現于感官的那些观念空隙中間，思想中别的观念就会跑进来，因此，我們就沒有运动底意識。那种东西虽是眞正运动的，可是它同别的物体間可覚察的距离底变化，既然不能如人心中各种观念互相联續得那样快，因此，它似乎就是靜立的，就如鐘上的針和日晷上的影子，同别的虽緩而无間断的运动便是。在隔些时候以后，我們虽可以借着距离底变化，看到它已經运动了，可是我們并看不到运动自身。

12　这个系列就是其他一切联續底标准——因此，在我看来，在醒时，观念底有規則的恒常联續就成了其他联續底度量和标准。任何联續或运动如果比我們观念底联續为快，則我們便意識不到一种恒常而繼續的連續，那种运动如果慢得赶不上人心中观念底进程(或它們底連續速度)，則我們会觉得它在中間是有間断的。两种声音或痛苦如果在联續中只費了一个观念底时間，則發生了前一种太快的情形。在运动物体底各种显著距离所呈現于視覚的

各种观念之間，或在互相連接的各声音、各气味之間，如果有別的观念进入人心，則發生了后一种太緩的运动。

13 人心不能長久地确定在一个观念上——我們心中的各个观念旣然在不断的联續中經常有所变化、有所移动，因此，人們或者会說，我們并不能很久地来存想任何一件事情。人們說这話时，如果意思是說，我們不能在心中長久地保持單一的一个观念，而无所变化，那么我想，事实亦眞是如此的。在这方面，我們并沒有可以解釋这个現象的任何理由，因为我們不知道，我們底观念是怎样形成的，是由什么材料做成的，它們底光亮是由那里来的，它們是怎样出現的。因此，我們只能訴之于經驗，只能使任何人来試試，自己是不是可以在心中長久地保持一个无变化的观念，而不讓其他观念現出来。

14 要做試驗，則人可以試試任何形相，任何度的光或白色，或其他东西。我相信，他一定不能把別的一切观念都排斥于他底心以外。他不論如何提防，別种观念，或前述观念所引起的各种思考(每种思考就是一个新观念)，总会常常地在他底心中相連而至。

15 在这方面，人們所能为力的，只有留心观察自己理解中依次出現的那些观念，或者指导它們，或者把自己所喜的，所用的那些观念召喚出来。不过他总不能把新观念底不断联續打断了，虽然他平常可以随意留心观察它們，或不留心它們。

16 观念不論如何做成，都不含有运动底意識——若問人心中这些观念究竟是否是由运动来的，則我可以不在这里来同人爭論。不过我确乎知道，那些运动底出現，并不含有运动观念，而且人底运动观念若非是由另一条途徑来的，則他便完全不能得到运动观念。这就很足以为我底学說張目，很足以証明，我們所以有联續观念同綿延观念。只是因为我們注意到自己心中那些前灭后

生的观念；而且我們如果沒有后一种观念，則我們便得不到前一种观念，因此，我們所以有綿延观念，并不是由于运动，乃是由于我們在醒时心中有一長串观念；因为运动所以使我們發生綿延底知覚；亦只是因为它能在我們心中引起不断的一系列观念来（如我方才所說）。不止如此，而且他們心中縱然沒有运动观念，只有別的一長串观念前灭后生，則我們亦可以得到清晰的联續观念同綿延观念；而且清晰的程度，正同我們由运动着的两个物体距离底变化，所得到的綿延观念一样，（因为两个物体間距离底明显变化，可以引起一系列观念来，这些观念又可以引起綿延观念来。）因此，我們縱然沒有运动意識，我們亦一样可以有綿延观念。

17 时間是由度量划分过的綿延——我們既然得到綿延观念，則我們底心自然会寻求一种度量来計算这种公共的綿延，来判断它底長度，并且来考究各种事物存在底井然的秩序。沒有这一層，我們大部分的知識就会紛乱了，大部分的历史亦会成了无用的。我們这样考虑就把綿延分划成各个段落、各个时期、各种長短。在这种观念下的綿延，我想可以要当地称它为时間(time)。

18 一种良好的时間計算法应該把时間分划成相等的各周期——在計算广袤时，我們只須把我們底标准或尺度应用在我們所要量的那种事物上。不过在計算綿延时，我們并不能如此，因为我們并不能把两个互相差异的，連續部分合在一塊，互相度量。只有綿延能度量綿延，亦正同只有广袤能度量广袤似的。因此，我們在恒常的物質部分方面，虽能以不变的度量来計算广袤底長度，如吋、呎、碼等等，可是我們在綿延方面，并不能有恒常不变的度量标准，因为綿延就是一种迅速的联續。因此，适当的时間計算法，必須把綿延底全長，借着屡屡重叠的周期(period)，分划成表面上相等的各部分。綿延底任何部分如果不为那些周期所分划，所度

量(或者只是被人心認为是如此分划的)，則它便不会归在时間底意念之下:就如人們常說，“时間發生以前”(before all time)，“时間消灭以后”(when time shall be no more)。

19 日月底循环是計算时間的最好尺度——日底日轉和年轉自創世以来，就是恒常的、有規則的、为一切人类所观察到的，而且人們假定日轉同日轉、年轉和年轉都是前后相等的，因此，人們就很合理地用它們来計算綿延。不过各日底区分和各年底区分，既然依靠于日底运动，因此，人們在这方面就有一种錯誤，就以为运动和綿延是可以互相度量的。因为人們在計算时間底長度时，既然習于分、时、日、月、年等等观念，而且一提到时間或綿延，他們就会立刻思想到这些观念（时間底这些部分都是由那些天体底运动計算出的)，因此，他們就容易把时間和运动混淆了，或者至少以为它們互相有必然的联系，实則各种观念如果能在似乎相等的綿延底各距离間，按照周期恒常地出現(或恒常地有所变化)，并且普遍地为人所观察，則亦能分划时間底各种間距，正如所应用的那些标准之能分划一样。因为我們如果假設，日（有人認它为火）可以隔着相等的时間距离，按照它每日到天頂一次时所需的时間距离，在天空燃燒起来，在十二小时以后又熄灭下去，并且假設在一年底旋轉期內，它明显地增加其热度和明度，随后又降回来:——我們如果这样假設，則这些有規則的現象，不是可以給能察看它的一切人們度量出綿延底距离来么，而且在度量时，不論有无运动，都无所分别么？因为各种現象如果是恒常的、普遍为人所观察的、而且是隔着相等的周期的，則虽沒有运动，它們亦一样可以給人們計算出时間来。

20 我們之計算时間并非借着天体底运动，乃是借着它們底周期現象——因为不論水底冻結、不論植物底开花，只要能在地球

上的各部分，按着相等的时間距离，周而复始，則我們便可依此来計算我們底年季、正如依靠日底运动似的。事实上，我們亦見美洲有些民族就是以鳥底按时来往来計算其时間的。因为不論一陣寒战、一种飢渴意識、一种气味、或一种滋味、或任何其他观念，只要常常能按照相等的时間距离，普遍为人所注意，則它們一定会度量出联續底进程，分划出时間底距离来。因此，天生的盲人們虽然不能知覚运动，虽然不能以运动来分划年季底流轉，可是他們亦一样能以年季来計算时間。一个盲人旣然能以夏热、冬寒、春花之香、秋实之味，来計算其年季，那么我就問，他是否可以比古代罗馬人，以及許多其他民族，有較好的时間計算法。因为罗馬人底历法到了凱撒时才加以改正，至于别的民族，虽亦自夸为采用日底运动，实則他們底年季是很不規則的。各国所計算的年季底精确長度，我們是难以知道的，因此，在編年史之間，就發生了不少的困难，因为各种長度虽然說都是由日底精确运动来的，可是它們底互相差异是很大的。我們如果再按着近来那位总明的著作家（Thomas Burnet）来假設，由創世之初到洪水以前，日常在赤道上轉动，并且每日的时間都一样長久，而且它又能把自己底热和光平均分配于地球上各部分底居民，而且在整年中它距热带的远近亦毫无变化；則我們便不易想象（虽然有日底运动），洪水以前的人民一起首就会以年来計算，或以他們所不能明白分辨的时段来度量时間。

21　綿延中任何两部分，我們都不能确知是相等的——不过人們或者会問，"沒有有規則的运动（如日或其他东西底运动），則我們怎么能知道各个周期是相等的呢？"我可以答复說，我們所以知道任何别的循环現象底距离相等，亦正同我們知道每日底循环現象距离相等一样。我們所以知道它們，只是因为我們借着心中相間出現的一長串观念，来判断它們。借着这串观念，我們可以在

自然日 (Natural days) 中發現出不平衡来，不过在历日 (the artificial days) 中，却不能發現出来，因为历日已經假設是相等的，因此，它們就可以合乎計算之用。較精确的考察虽然在日底自轉方面發現了不平衡，而且我們虽然亦不知道年轉是否亦是不平衡，可是我們旣然假設这些旋轉运动在表面有相等的时間距离，因此，它們虽不能精确地度量綿延底各部分，可是它們也一样可以来計算时間，正如它們是确乎相等似的。因此，我們必須仔細分別綿延本身同我們判断它底長度时所用的那些标准。所謂綿延乃是由恒常一律，毫无差別的途徑，往前进行的。不过我們所用的一切标准，据我們所知，都不是如此的，而且我們亦知道，所量的各部分或各周期，在綿延中，亦并不見得相等；因为綿延中两个联續的長度，无論如何度量，我們都不能解証它們是确乎相等的。日体底运动，世人虽久已确信不疑地用它为綿延底确定标准，可是如我方才所說，它底各部分是不平衡的。近来人們虽然应用摆錘，以为它底运动比日底或者(更正确地說来)地底运动較为稳定，較为規則，不过我們如果問任何一个人，他怎样确知摆錘底两个联續振动是相等的，則他一定很难相信，它們眞是相等永无差誤的。因为我們不敢确定說，那种运动底微妙原因在动作时永远前后平衡，而且我們确知，摆錘运动所經过的介質 (medium) 永远是一样的。可是这两方面只要有了变动，就会把这一类周期底平衡性变化了，就会把依运动而行的計算底确定性和精确性消灭了，就如它能把別的現象底周期变化了似的。不过綿延底各标准虽然不能解証出是很精确的，可是我們底綿延底意念仍是很清晰的。但是联續底两个部分既不能重叠在一塊，則我們便不能确知它們是否相等。在計算时間的尺度方面講，我們所能取的尺度只以能在似乎相等的周期間連續出現的那些东西为限。不过說到这种表面的相等性，我們并

沒有別的計算的标准，我們只能依靠記忆中所貯蓄的那一系列观念，連同別的可然的理由，來使自己相信它們底相等性。

22　时間不是計算运动的尺度——一切人們在一面，虽然以世上較大的可見物体底运动來計算时間，可是他們另一面又以时間为計算运动的尺度，这实在是一种奇怪的事情。实則人們只要稍一反省，就会看到，在計算运动时，除了时間以外，空間还是必須要思考的；而且他們如再稍进一步來考察，亦就会發現，人們如要想确当地計算运动，則被运动的事物之大小，是必須計算在內的。至于运动所以能供計算綿延之用，只是因为它能恒常地使某些可以明显感覚到的观念，隔着似乎距离相等的周期重行出現。因为日底运动如果同蕩風所吹的船底运动一样不平衡，有时慢，有时又特別快些，則我們万不能依据它來計算时間，正同我們不能依据彗星底表面的不平衡的运动，來計算时間一样。不过日底运动縱然是恒常地相等的，可是它如果不是循着圈子动，如果不能产生出等距的現象來，則我們亦不能依据它來計算时間。

23　分、时、日、年、并不是計算綿延的必需尺度——因此，分、时、日、年等在时間或綿延方面，并不是必需的，正同物質中所标出的吋、呎、碼、哩等，在广袤方面，不是必需的一样。在宇宙底这一部分，我們虽然因为恒常应用这些分段，应用日底旋轉所标記出的各周期(或这些周期中的各部分)，在心中确定了綿延長度底各种观念，并且在衡量时間底長度时，我們要把这些观念应用上去；可是在宇宙中別的部分，人們或者不需要我們这些尺度，就如日本人之不需要我們底吋、呎、哩似的。不过无論如何，人們总得应用一些与此相似的标准。因为我們如果沒有一些有規則而按时出現的現象，則世界上虽然仍有各种运动，可是我們亦不能來計算綿延底長度，亦不能向人表示綿延底長度，因为运动底各部分，都不是

按照有規則的，表面相等的各种旋轉来排列的。不过在計算时間时我們所应用的各种差异的标准，并不能变化了綿延底意念，因为綿延是被度量的，这个亦正同呎和腕尺（Cubit）各种不同的标准不能变化了应用这些度量的人們底广袤观念一样。

24 我們底时間尺度亦可以应用在沒有时間以前的綿延上——人心一得到一种时間底尺度以后(如日底年轉)，它就能把那个尺度应用在那个尺度不曾存在过的綿延上，应用在与它底存在完全无关系的綿延上。因为我們如果說亞伯拉罕(Abraham)生于儒略期的2712年，則在那个儒略期开始时虽无日底运动和他种运动，可是那种說法亦是一样易于了解的，就如从創世之初計算起似的。因为虽在儒略期开始了数百年以后，才有了日底輪轉来标記眞正的晝、夜、年季，可是我們亦可以照样計算創世以前的綿延底長度，正如那时候日眞正存在似的，正如那时候日眞能保持它現在所行的日常运动似的。因此，虽在无日体无运动的时候，我們底思想亦可以把与日底年轉相等的那种綿延观念应用在眞正的綿延上。这个正如在世界以外，我們底思想亦可以把由物体得来的呎碼观念应用在沒物体的距离上一样。

25 因为我們如果假設由此到宇宙中最远的物体（因为它一定是在某距离以外的）間的距离为5639哩或几百万哩，并且假設由此时到世界初期物体方生时的距离为5639年，則我們便可以在思想中把这些年底标准应用在創世以前的时間上，或应用在超出物体綿延(或运动)的那种綿延上，并且亦可以把这个哩底标准应用在物体以外的空間上。这样，我們就可以用年底标准来計算无运动时的綿延，用哩底标准来計算(在思想中)无物体的空間。

26 这里人們或者会反对我說，照这样解釋，則我已經擅定了我所不当擅定的，已經擅定了世界不是永久的，亦不是无限的。不

过我可以答复說，我在这里幷用不着援引論証，来証明世界在綿延和广袤两方面，都是有限的。不过我們可以說，世界之有限亦正同世界之无限都是可以想象的，因此，我可以自由来假設世界是有限的，亦正同他人可以自由来想象世界是无限的一样。而且我相信，人只要肯思想一回，就很容易在心中存想运动底起源（自然不是綿延底起源），而且在思考运动时，他会有所停頓而不往前进。同样，他亦能在思想中在物体上和物体底广袤上加一層限制；不过他依然不能在空間上加一种限制，因为空間和綿延底最后边界是超出于人底思想以外的，正如数目底最后界限是超出于人心底最广大的理解似的。它們底理由都是一样的；我們在別处就会看到这一層。

27 永久（eternity）——我們底永久观念和时間观念都是由同一途徑，同一源泉来的。我們所以有联續观念和綿延观念，都只是因为我們反省自己底一系列观念；因为我們在醒的时候，有許多观念自然出現于思想中，有許多外界的物体联續地刺激我們底感官，促發起我們底反省来。我們旣然由日底旋轉得到一些綿延長度底观念，因此，我們就会在自己底思想中把那些綿延長度任意加起来，而且把加起来的長度应用在过去或将来的各种綿延上。这种作用我們可以无边界，无止境地一直繼續下去，幷且把日底年轉長度应用在日底运动或其他运动开始以前的那种綿延上。这种想象幷沒有什么困难或矛盾，亦正同我可以把今天日晷上影子运动底意念应用在昨晚的一种东西上一样，亦正同把这种意念应用在灯烛底燃燒上一样。世界成立以前的任何綿延部分虽然同現在日底运动不能同时存在，可是这个亦正同昨晚灯烛底燃燒同現在的一切实际运动絕对分离开似的，亦正同昨日晚上一小时的灯光綿延同現在任何运动不能同时存在似的（将来自然亦不会）。不

过我們既然由日晷上两个时間标志間那种影子的运动，得到一种观念,因此,我們就可以在自己思想中清晰地来度量昨晚灯光底綿延，亦正同我可以計算現在存在的任何东西底綿延似的。在这样着想时,我們亦只是想：昨晚上,日如果亦一样在日晷上照,而且它底速度亦同現在一样,則那盞灯光底綿延,一定等于日晷上影子由此一时綫到彼一时綫所經的时間。

28 时、日或年底意念,只是我們由有規則的周期运动底長度得来的一种观念。但是那些运动永久都不能时时存在，只能在記忆所保有的观念中存在(这些观念亦是由感覚或反省来的),因此,我不但可以把这个意念应用在此刻日底运动以前的一分鐘或一日的任何事物上,而且可以因为同样理由，并且同样保險地,把这个意念在思想中应用到一切运动以前的那种綿延上。一切过去的东西都是同样靜止的,因此,不論它們是在創世以前的，不論它們是在昨日的，我們都可以一样来考察它們。在以某种运动来計算任何物体底綿延时，我們并不需要那种东西同那种运动眞正同时存在。我們心中只要能从周期的运动,或綿延中各种間距,得到清晰的長度观念，并且把那种观念应用在我們所要度量的那个事物底綿延上,就可以計算任何物体底綿延。

29 因此，我們看到，有些人們就想象：世界由初生到現在1698年所經的綿延为5639,或5639个“日底年轉。”又有的人們則以为所經的綿延比这長得多；就如古代埃及人在亞历山大时代就已經計算由日初生到那时已經有了二万三千年，又如現在的中国人亦以为世界有了三百二十六万九千年，或較多的年代。他們所說的世界这种較長的綿延,我虽然不相信它是眞的,可是我亦可以照样同他們来如此想象，而且我亦眞正知道，后一种比前一种長,正如我們知道麦苏乐(Methusalem)底生命比恩納克(Enoch)

底生命較長似的。普通所計算的 5639 年如果是眞的（或者是眞的，亦如别的假定的时間一样），則别的人們虽說，世界比此还大一千年，我亦一样可以想象他底意思。因为任何人都容易来想象（我不說信仰）世界有了五万年，亦正同其能想象世界有了 5639 年一样，而且他們亦都容易存想五万年底綿延，正如其能存想 5639 年一样。因此，我們在以时間計算任何事物底綿延时，那个事物并不必与我們計算时所用的那种运动同时存在，并不必与其他有周期的运轉同时存在。我們只要从任何有規則的周期現象得到長度底观念，并且在心中把这个观念应用在綿延上，則那个現象（或运动）虽同那种綿延不是同时存在，我們亦一样可以計算。

30 在摩西（Moses）所叙述的創造史中，我們只要思想，在日出現以前，光底綿延正等于日底三个日轉（如果日在那时亦同現在一样轉），則我們便可以想象，光底存在比日底存在，比日底开始运动，早着三天。同样，我們亦可以想象，混沌和天使底創造，比光或繼續的运动早着一分、一时、一日、一年或千年。因为我們如果能想象，在任何物体存在以前，运动以前，有等于一分鐘的綿延長度，則我可以再加上一分，一直等加成六十分，而且可以照样把分、时、或年（就是日底旋轉，或其旋轉底各部分，或我們所能观念到的任何周期）加起来，一直达到无限，而且可以設想，有一个綿延能超过我所能計算的任何多的周期。这就是所謂永久观念，而且我們之不能观念到它底无限性，亦正同我們之不能观念到数底无限性一样，因为数是可以一直加下去，无有止境的。

31 由此看来，我們分明見到，我們底綿延观念同綿延底尺度，亦是由一切知識底那两个源泉来的，亦是由反省和感覚来的。因为：

第一，我們所以能得到联續观念，乃是因为我們观察了自己心

中的現象，观察了我們底观念如何在一長串中能不断地前灭后生。

第二，我們所以能得到綿延观念，乃是因为我們观察了这些联續中各部分的距离。

第三，我們所以能得到綿延底長度观念（或綿延尺度如分、时、日、年等），乃是因为我們借着感官观察了在似乎等距的有規則的一些周期中所現的一些現象。

第四，在沒有物体存在的地方，我們所以亦能想到綿延，亦能想象明日、明年或七年以后，乃是因为我們能在心中随意重叠时間底尺度或确定的綿延長度观念。

第五，我們所以有永久底观念，就如灵魂将来的无限綿延，或亘古存在的无限的造物者底綿延，乃是因为我們能在心中任意重叠任何長度的时間观念，如分、年、紀等等，乃是因为在把它們相加时，从来到不了終点，就如在加数目时，永久到不了終点似的。

第六，我們所以能得到一般的时間观念，乃是因为我們思考周期的尺度所划分出的无限綿延中的任何部分。

第十五章 綿延和扩延底比較研究

1 两者都是有大有小的——在前几章中，我們虽然已經把空間和綿延討論了多时，不过它們既是很关重要的观念，而且它們底本質亦有几分深奥而特别，因此，我們如果把它們在一塊比較一下，或者亦可以把它們較明显地解証出来，而且我們如果能把它們綜合观察，或者亦可以对他們得到較清晰、較明白的观念。不过在抽象考究之下的簡單距离或空間，我为免除紛乱起見，特叫它做扩延，以别于所謂广袤，因为有些人用广袤一詞所表示的那种距

离，只限于物質中的凝固部分，而且包含着，至少亦暗示着，物体底观念；至于純粹的距离观念便沒有包含着那个成分。而我所以用扩延一詞，不用空間（space）一詞，乃是因为空間一詞不但可应用于那些恒常部分間的距离，亦常应用于迅速联續的各部分間的距离，实則那些部分是不能同时存在的。（注：英文 space 亦可以指时間距离而言——譯者。）在扩延和綿延这两方面，人心都可以有一种共同的連續長度观念，而且那个長度亦是可長可短的。因为一时和一日底長短之差，亦正同一吋和一呎底長短之差一样，人都可以对之有一个明白的观念。

2 扩延幷不能为物質所限制——人心只要从扩延底任何部分，得到長度底观念，則不論那个長度是指一尺，是一步，或是别的尺寸，人心就能够把那个观念加以重叠；它把那个观念加在前一个观念上以后，便可以扩大了長度观念，幷且可以使那个長度等于两指尺或两步，或任何其他尺数；这样，这个長度就可以一直加長，可以等于地球上任何部分間的距离，可以等于日或最远星球的距离。在这样进程中，不論人心从現在的地方出發，或从别的地方出發，它都能够进而超过那些長度，而且不論在物体中或物体外，都可以一直进行，毫无停止。我們底思想自然可以达到凝固广袤底尽处，因为一切物体底边际和界限，我們都容易想象到。不过人心只要是在那个边际，它便会不受任何阻碍；在不尽的扩延里，一直进行；因为它旣看不到不尽的扩延会有終点，亦不能想象到不尽的扩延会有終点。因此，人如果不把上帝范圍在物質以內，則他便不可以說，在物体底边界以外，完全沒有东西。因此，理解高、智慧广的所罗門便别有見地，因为他說，“天和諸天之天都不能容你。”因此，人們如果以为自己底思想超出于上帝存在的范圍以外，或者以为能想象上帝不在其中存在的一段扩延，那他就把自己理解底容量

过分夸大了。

3 綿延亦不能为运动所范圍——綿延亦是如此的。人心一得到任何長的綿延观念以后，它就可以加倍、重叠、并且加長那个观念，而且在加長时，不独可以超过了它自己底存在，而且可以超过一切有形物体底存在，超过由世上大物体和其运动得来的一切时間尺度。不过人人都容易承認，我們虽可以設想綿延是无限的（自然是如此的），可是我們却不能使它超出一切实有之外。因为人人都容易承認，上帝是充滿永久的时間的。而且我們亦不易想象，任何人会怀疑上帝，不能照样充滿了无限的空間。他底无限的存在，在綿延和扩延两方面，都确乎是一样的。而且我想：人們如果說，"无物体之处，就一无所有"那就未免太着重物質了。

4 人們为什么承認无限的綿延，而不容易承認无限的扩延——因此，我們就容易知道，人人为什么都坦然地、毫无躊躇地、談說并假設所謂永久，并且容易給綿延以无限性；为什么在假設空間底无限性时，却带着怀疑不决的样子。这个理由依我看来似乎是这样的，就是：我們既然把綿延和广袤当做差异的两类事物底屬性名称，因此，我們就容易假設上帝有无限的綿延，而且不能不如此假設。不过我們既不認上帝有广袤，而只認有限的物質有广袤，因此，我們就容易怀疑无物質的扩延底存在；因为我們以为只有物質有这种扩延的屬性。因此，人們在探究自己底空間思想时，便容易停止在物体底边际上；好象以为空間在那里就到了尽处，不能再往前进似的。在思考时，他們底观念縱然使他們更进一步，他們仍然叫宇宙界限以外的地方为"想象的空間"(imaginary space)；好象那里完全沒有东西似的，因为他們以为那里是沒有物体的。至于在物体以前；在計量綿延的那些运动以前存在的那种綿延，他們永不叫它做想象的，因为他們从不以为綿延中沒有其他眞正的存在

者。此外，我們还可以說，我們如能借事物底名称来追寻人們观念底起源(我想是可以的)，則我們可以由(duration)一詞看到，古人們以为存在底繼續和凝性底繼續是相似的。(所謂存在的繼續是有反抗一切毁坏力的力量；至于所謂凝性底繼續，則最易同硬度相混，而且我們如果一观察物質底微細分子，則两者正是难分别的。)因此，他們就造了十分相近的两个字，如 durare(綿延)同 durum esse (硬的)。而且 durare 一詞在硬度观念和存在观念上都可以通用，就如我們在何鷟士(Horace)頌詩，第16节所見的就是。原文为 Ferro durabit saecula(意为他用銅鉄硬化了那个时間)。事虽如此，可是我們仍然分明知道，人只要能考察自己底思想，則他們一定有时会漫游在物体底范圍以外，漫游在无限的空間中或扩延中。空間观念同別的物体和一切事物，仍是清晰而分离的。不过这一層仍得詳細思維(如果人們願意的話)。

5 时間(time)之于綿延，正同場所(place)之于扩延一样——一般的时間之于綿延，正同場所之于扩延一样。它們在那些永久的和博大无限海洋中，正同被界石分开似的，彼此显出明白的区划来。因此，在那些綿延和空間底一律而无限的大海中，我們就用它們来指示有限的眞正事物間的相对位置。在正确地思考以后，我們知道，时間和場所只是一些确定距离底观念，而且这些观念之起，只是由于可分別的各可感物中，具有明确的各点，而且我們假設这些点底距离是相等的。我們底計算依靠于明显事物中的已确定的各点，而且我們依据这些点来衡量无限数量中底各部分。这些无限的数量在这样思考以后，就成了我們所說的时間和地方。因为綿延和空間本身既是一律的，无限的，那么世界上如果沒有那些确定的各点，則事物底秩序和位置便会完全失沒了，而且一切事物都会紛乱錯杂，陷于不可收拾的地步。

6 时間和場所表示的数量，正如物体底存在和运动所标志出来的数量——我們已經知道，时間和場所就是表示着空間和綿延底无限深海中那些确定的，可分划的各部分，而且它們和别的时間和場所底眞正分别或假設分别，是由标志和已知的界綫所分划出的。不过所謂时間和場所仍各有两重含义：

第一，一般的时間就是指宇宙中巨大物体（就我們所知道它們的情形而言）底存在和运动在无限綿延中所标志出来的那一部分而言，而且那段时間同那些存在及运动是共存的。在这种意义下，时間同这个可感世界底結构是同始同終的，就如上述諸句中所表示的那样，类如說，"一切时間以前"、"时間終止以后"等等話。至于一般的場所，則是指物質世界在无限空間中所占据所包含的那部分而言，而且它所以有别于扩延中的其他部分，正在于此（不过这种部分似应叫做广袤，不应叫做場所）。一切有形物体底特殊时間或綿延，特殊广袤或場所，都是限制在这两个范圍以內的，而且是被这两个范圍底明显的部分所計算，所决定的。

7 时間和場所所表示的，有时也正如我們以物体底大小和运动在想象中所度量的——第二点，时間一詞有时所含的意义較广，而且它亦可以表示不被实在存在所度量出的无限綿延中的各部分。我們前边已經說过，各种物体的眞正存在和周期运动原来是分划时間的尺度，而且我們可以把它們当做一些标記，来指示日、月、年、节等等。不过我們除此以外，亦可在无限的、一律的綿延中，假設一些部分与前所量的实在的时間長度相等，而且亦以为它們是确定而有界限的。因此，时間不止可以表示眞正的綿延部分，而且亦可以表示想象的綿延部分。因为我們如果假設天使底創造（或墮落）是在儒略期底开始，則我們很可以合理地說，"天使底創造比世界底創造早着 764 年"。而且我們在說这話时，人們一

定易于了解。因此，在那无分别的綿延中，我們就可以按照現在日底运动速度标記出等于764个日轉的一段时間来。同样，我們亦常提到世界界限以外无限虛空中的場所、距离和体积，因此，我們就想那个虛空中的某些部分可以容納(或等于)某种体积的物体(如一方呎大的物体)，并且想象其中有多少点和世界中各部分保持某种距离。

8　它們是屬于一切事物的——何地(where)和何时(when)是屬于一切有限存在的两个問題。我們在决定这两个問題时，往往要依靠这个可感世界底已知部分，同世界中各种运动所标志出的一些时間。倘若沒有这些确定的部分和周期，則在那个无限一律的綿延海中、扩延洋中，一切事物底秩序会失沒了，不能为我們底有限理解所認識。因为无限的綿延和扩延包括了一切有限的实有，而且只有神明才能了解它們底充分范圍。因此，我們就不必惊异，在抽象地来思考它們自身时，或把它們当做无限上帝底两种屬性而加以思考时，我們何以不能了解它們，而且我們底思想何以对它們会生了迷乱。不过我們如把它們应用在任何特殊的有限事物上，則我們可以說，(一)一个物体在无限空間中所占的广袤，正等于它底体积所占的。(二)至于所謂場所，就是我們在比較各物体的相对距离时，一个物体所占的位置。(一)任何事物底特殊綿延“(观念)”，就是那个事物正在存在时无限綿延底一部分所經过的时間“(观念)”，(二)至于問要那个事物是何时存在的，則那个时間，就是在已知的一个綿延时期和那个事物底存在中間，所經的綿延長度。前一种指示出同一事物底体积中或存在中两段間的距离来，后一种指示出那种事物在空时中同别的确定的空間点或綿延点間距离来。关于前一种，我們可以說：一件事物是一方呎，或經了两年等等話。关于后一种，我們可以說，它在林肯法学会方

場 (Lincoln's Inn-Fields)底中間，或金牛宮(Taurus)底第一度，或紀元后 1671 年，或儒略期的第一千年。这些距离都是我們以預先形成的空間長度观念或时間長度观念来計算的：在扩延方面，我們所用的观念，有吋、呎、哩、度，在綿延方面，有分、日、年等等。

9 广袤底一切部分都是广袤，綿延底一切部分都是綿延——此外空間和綿延还有一种最相同的地方。就是，我們虽然可以合理地把它們归在**簡單观念**底数目中，可是我們所有的清晰的空間观念同时間观念都是由組合而成的。它們底本質正在于它們是由部分組織成的，不过它們底部分既然都是性質一样，而且沒有混杂着別的观念，因此，它們仍不妨列在簡單观念底数目中。人心在广袤和綿延方面，如果亦同在数目方面一样，能达到不可再分割的微小部分，則那个部分似乎应該是不可分割的單位或观念；而且人心应該可以把这些單位重叠起来，构成較大的广袤观念和綿延观念。不过人心所形成的任何距离（时空）观念，总不能沒有含着部分（不能达到最后的單位——譯者），因此，它就往往用普通的尺度来代替那些單位，因为人們受了本国底熏染，已經把那些尺度印在記忆中了（就如空間方面的吋、呎、肘尺，扑洛孙(parosangs)［波斯度名］同綿延方面的秒、分、时、日、年等等）。因为如此，所以人心就把这些观念当做簡單的观念，并且把它們当做能組成部分，在需要时，把自己所習見的長度加起来，做成較大的观念。在另一方面，人心如果想把两方面寻常最小的度量分成更小的分数，則它亦仍然把那些度量認为是数目底單位。自然，任何人一漫想空間底广大扩延，或物体底无限分割，就容易看到在屡次加減以后，时空两者的观念如果变得太大了或太小了，則它們底精确的大小就会含糊紛乱起来，只留有屡次加的数目和減的数目是明白而清晰的。綿延底每一部分自然仍是綿延，广袤底每一部分自然仍是广袤，而

且两方面的加減还都是可以无限进行的。不过在两方面，我們对之有明白清晰观念的那些最小部分，很可以認为是各該方面的簡單观念，而且我們可以認那些复杂的空間情状和綿延情状是由这些簡單观念所組成的，而且是仍可以分化成这些簡單观念的。在綿延方面，这种微小的部分可以叫做刹那(moment)，它所經的时間，正等于人心中一个观念在寻常联續中出現时所用的时間。至于空間方面的最小部分，則沒有确当的名称，因此，我姑叫它做一个覚点(a sensible point)。它所表示的，就是我們所能分辨的空間或物体中的最小分子，它往往等于以眼为中心的圓內的一分度，就是在最敏銳的眼看来，亦不能小于三十秒度。

10　它們底部分是不可分离的——扩延和綿延还有另一層共同之点，就是，我們虽然以为它們是有部分的，可是它們底部分是不可分离的，甚至在思想中亦不能分离。祇是計算广袤时所用的物体部分和計算綿延时所用的运动部分(或人心中观念連續中的部分)，是可以間断，可以分离的；因为前一种可以被靜止所間断，后一种可以被睡眠所間断，而睡眠亦正是一种靜止。

11　綿延如一条綫似的，扩延如一个凝固物似的——不过他們中間却有一層显著的区别，就是，我們在扩延方面所有的長度观念可以轉移在各方，成了寬、厚、形相等；而綿延則只是无限进展的一条長綫，不能重叠，不能变化、无有形相；不过它却是一切存在底一种公共度量，一切事物只要存在，就离不了时間。因为現在这一刻是現在所存在的一切事物所共有的，而且它之包含各种存在底各部分就如它們是一个單一的存在物似的。因此，我們可以确說，它們都是在同一刹那以內存在的。天使和神灵在扩延这一方面，是否同我們有相似之点，那我是不能知道的。說到我們自己，則我們自己底理解和識見只合于我們底存在和目的之用，并不能窺見

其他事物底实在和范圍，因此，我們在这方面，并不敢妄加論断。不过要离了一切扩延，則我們亦似乎难以想象任何存在，或观念到任何事物；正如离了一切綿延，我們难以观念到任何眞正的实有似的。神灵們在空間方面究竟如何存在，他們在空中間究竟如何傳达，那我是不能知道的。我們所知道的只是，各种物体都要按其各自底凝固部分底范圍，在扩延中占有相当部分，而且它在那里存在时，要排斥一切其他物体来进入那个特殊的空間部分。

12 綿延不能有两部分在一塊，扩延底各部分則都是在一塊的——綿延同其部分——时間——是我們对于时在消灭的一种距离所有的一种观念；在这个距离中，任何两部分都是不能在一塊存在的，都是得前后相承、联續出現的。至于扩延則是恒常距离底观念，它底各部分都是在一塊存在的，并不能互相联續。不过我們虽然离了联續就不能想象任何綿延，虽然不能把它重叠在思想中，使現在存在的东西在明天存在，虽然在同时只能有此刻底綿延观念，可是我們可以想象全能者底无限綿延同人或其他有限存在物底綿延委实不一样。因为人在自己底知識和能力范圍以內并不能包括了过去或将来的一切事物，他底思想只限于昨天，至于明天将有什么事故出現，他是不知道的。已过的，他是不能追回的，未来的，他是不能提前到現在的。我在人的方面說的話，亦一样可以适用于一切有限神灵上，因为他們底知識和能力虽然十分超过了人，可是它們比起上帝来，仍不过是最可怜的虫子。有限的事物不論如何大，可是同无限的事物总久不成比例。上帝底无限綿延伴着无限的知識和能力，他看到一切过去未来的事物。那些事物是为他所知識到的，是为他所視察到的，一看之下，他都可以遍覽无余，而且他可以使任何事物在任何刹那中存在。因为一切事物底存在既然都是依靠着他底善意，所以他願意讓它們何时存在，它們就在

何时存在。——总而言之，扩延和綿延是互相涵容，互相包括的，每一部分的空間，都存在于每一部分的綿延中，每一部分的綿延，都存在于每一部分的扩延中。在我們所能想象到的无数观念中，象这样清晰的两个观念之結合，是难以遇到的。因此，这就可以作为我們以进一步思辨的題材。

第十六章　数目(Number)

1　数目是最簡單最普遍的观念——在我們所有的一切观念中，單位观念或單一观念是由最多的途徑进入人心的，可是同时它又是最簡單的一种观念。它并沒有含着任何复杂組織底迹象，可是我們感官所知覺的每一物体，理解中的每一观念，心中的每一思想，都带着这种观念。因此，这个观念是我們思想所最熟悉的一个观念，亦是最普遍的一个观念，因为它同任何事物都可以契合。因为数可以适用于人、天使、行动、思想以及一切現存的和一切能想象到的事物。

2　数目底情状是相加而成的——我們把这个观念在心中重叠以后，并且把这些重叠又加起来以后，就得到复杂的数目情状底观念。就如以一加一，我們就得到复杂的"一对"观念，又如把十二个單位加起，我們就得到复杂的"一打"观念，至于"二十"、"百万"、等等数目观念，亦是相加而成的。

3　每一个情状都是厘然各别的——簡單的数目情状在一切情状中是最清晰的。一个数目中只要有一个單位底些小变化，就能使那个組合同最相近的数厘然各别，正如和最远的数之互相差別是一样的。二与一之差，正同二百和一之差一样，而且二底观念

与三底观念之差，亦正同全地球底体积和一个微虫底体积之差一样。至于在别的簡單的情状中，便不如此，因为在别的簡單情状中，我們很不容易，甚或不可能，分辨十分邻近而却眞有区别的两个观念。因为誰能分别这張紙底白色和其紧相邻近的白色呢？誰能清晰地观念到广袤中的些小增加呢？

4 因此在数目方面的解証是最精确的——数目中每一个情状同别的情状，甚至于同最相近的情状，既然都是厘然各别的，因此，我想数目方面的解証比起广袤方面的解証来，縱然不是更为明显、更为精确、至少它們在应用方面，亦是更为普遍，更为确定的。因为数目观念比广袤观念是較为确当、較为分明的。因为在广袤方面，各种增加和相等并不容易观察出来、計算出来，因为在空間方面，我們底思想并不能达到最小而不能再进一步的程度——單位；因此，我們并不能發現出些小增加后的数量和比例。可是在数目方面，这些都是很清楚的，因为在数目中，如方才所說，九十一虽比九十只大一点，可是九十一同九十之差，亦正如同九千之差一样。至于在广袤方面則不如此，在这方面，比一呎或一时略大些許的东西，并不能同一呎或一时底标准容易分辨出来；而且我們虽然看到两条綫相等，而此一条綫仍可以比彼一条綫大着无数部分。不但如此，我們亦一样不能在直角以下画一个与直角紧相邻接的最大的角子。

5 数目必須有名称——我們已經說过，把單位观念重叠一次，把它加在另一个單位上，我們便得到所謂“二”的一个集合观念。人們如果能这样一直进行下去，尽管在他所有的最后的一个集合数目观念上加一个單位，并且給新数以一个新名称，則他們便可以計算并且可以观念到那些單位底互相差别的种种集合体，——只要他能給前后相承的那些数目以一系列名称，并且記得那些观

念同其名称。一切計数过程都只是多加一个观念，并且給一个观念所包含的整数以一个新的，独立的名称或标記，使我們借以分别以前或以后的数目，使它同較大或較小的單位总体，有所分划。因此，一个人如能在一上加一，并且在二上加一，如此一直往下計算，并且在每一进步以后，都可以有一个清晰的名称；而且在反面，他又可以在每一集合体上减去一个單位，慢慢亦退回来，則他在自己底方言范圍內，便可以得到所有的数目观念；他縱然不能有再多的观念，至少亦能得到那些有名称的数目观念。因为在人心中，数目底各种簡單情状，只是那么多單位底集合体，而且这些單位又沒有别的变化，所差异的只在于数目底或多或少，因此，在数目方面，每一种清晰集合体底名称或标記，比在别的方面，似乎更覚要紧。因为要沒有这些名称或标記，則我們在計算时，便难以很好地利用各种数目，尤其在集合体是由很多的單位形成时，更其如此。因为这些大数目在相加以后，如果沒有一个名称或标記，来分别那些精确的集合体，則它們难免不是一堆紛乱的数目。

6　因为这种原故，所以有些美洲人(我前边已經提过)虽亦能数到二十，而且在别的方面，天才亦还敏捷，可是他們无論如何也不能同我們一样能数到一千，并且对那个数目，有了清晰的观念。因为他們的語言是很貧乏的，只能适用于簡單穷枯生活的一些必需品，而且他們旣沒有貿易同数学，所以亦就沒有能表示一千的名称。因此，我們如果同他們談起那些大数目来，他們就会指着自己底头髮，以表示那样大的数目不是他們所能数的。我想他們所以不能数这些大数，正是因为他們缺少相当的名詞。陶萍諾堡人(Tououpinambos)对五个以上的数目亦沒有名称；凡遇五个以上的数目，他們就以自己底指头，同在場的别人的指头来表示。就以我們自己来說，我們如果能有适当的名称，来表示那些不常見的数

目，則我們亦一定能用言語清晰地数出比寻常大了許多的数目来。可是我們現在的說法，只能往下重复，只能說万万万，因此，我們在以十进法往前計算时，在超过了十八位，或至多二十四位以后，就很容易陷于紛乱。不过要表示各种清晰的名称如何能有助于我們底計算，如何能使我們有了有用的数目观念，則我們可将下边各种数字列出来，作为一个数目底标記。

納尼林	奥克梯林	塞朴梯林	塞克梯林	劘特虑林
Nonillions	Octillions	Septillions	Sextillions	Quintrillions
857324	162486	345896	437916	423147
括特虑林	特虑林	比林	万	單 位
Quatrillions	Trillions	Billions	Millions	Units
248106	235421	261734	368149	623137

在英文中，平常我們称呼这个数目时，只是以万为單位，按照每六位数，把万字重叠起来，叫这个数为万万万万万万万万万。不过要照这样計算，則我們对这个数目很难有任何清晰的观念。至于在給了每六个数字以一个新而有規則的名称以后，这些数目（或者再有較多的数目）是否可以較順利地較清晰地数出来，它們底观念是否可以較容易地为我們所得到，并且較容易地表示于他人；那我讓別人来考究好了。我所以提到这一層，只是要指示出，清晰的名称是計数时所必需的，并不是敢拿出自己新創的名称来。

7 兒童們数数目为什么不能再早一点——因此，兒童們往往不能很早就数数目，往往不能一直順利地进行下去，因为他們或則缺少各种名称来标記数目底各种級数，或則心理官能尙未發展，不能把那些散乱的观念集合成复杂的，把它們排列在有規則的秩序內，并且把它們記住，以供計算之用。只有在他們得到許多別的观念以后，慢慢地才能数数目，因此，我們常見，他們虽然亦能談話，亦能推理，亦能对各种事物有了明白的观念，可是他們在很

晚以后，才会数二十。因此，人們如果記忆不良，不能記住数目底各种組合，不能記住清晰有叙的各种数目名称，不能記住一長串数目底互相依屬关系，則他們一生亦不能有規則地来計算稍大的数目。因为一个人要想数二十，或对于那个数目有任何观念，則他必須知道，以前还有十九个数，而且那些数又按照秩序各各有一个清晰的名称或标記。他如果不知道这一層，則中間会有一个缺口，連串因以破坏，計算的进程便行中断。因此我們如果想計算正确，第一，需要人心仔細分別相差只一單位的（或由加或由減）两个观念；第二、它得記住各种組合底名称或标記，从單位起一直到那个数目，不能有絲毫紛乱，絲毫任意，而且它底記忆必須合于各数相承的精确秩序。在两方面，它如果稍有誤失，則数底全部过程因以扰乱，它只能得到扰乱的"杂多"观念，而得不到清晰計算时所必需的那些观念。

8　数目可以度量一切能度量的东西——在数目方面，我們还看到，人心在度量一切可度量的东西时，它总是要应用数的。可度量的事物主要的就是扩延和綿延，而且我們底无限观念即在应用于这些事物上时，亦似乎只是无限的数目。因为永久观念和博大观念，就不过是我們在綿延和扩延两方面所想象的各部分底观念重复相加的結果，而且在这些观念上还附有加不完的数目底无限性。因为人人都看到，在一切观念中，只有数目观念能供給我們那样无穷的数量。人們不論加了多大一个数，而这个大数依然不能損了他底絲毫力量，使他不能再往前加；他依然不能較接近于无穷数目底終点，因为在那里，还剩有无穷可加的数目，正如他原来在这方面就未加过任何数似的。数目底这种无限的增加或可加性(addibility)（如果人們乐用这个字）是人心所能分明見到的，而且我想，我們所以能有最清楚，最明晰的无限观念，就是由于这一

点。不过关于这一層，我們可在下章再为詳論好了。

第十七章 無限性(Infinity)

1 无限底本义原是应用在空間、綿延和数目上的——人們如果想知道，所謂无限观念究竟是什么，則他們頂好来考究人心在什么上边比較直接地把无限性加上去，并且来思考，人心如何能形成那个观念。

在我看来，所謂有限与无限，人心只当它做数量底两种情状，而且它們原来只应用于有部分的事物上，只应用于可以增減的事物上。屬于这类的事物，就如前章所考究的空間观念、綿延观念和数目观念；它們都是可以跟着極小分子的增減而增減的。眞的，偉大的上帝虽是万物底源泉，因此，我們不能不相信，他底无限性是不可思議的。不过我們在自己狭窄的思想中，在以无限观念应用在至尊无上的主宰时，我們总是要着眼在他底綿延性和偏在性。而且我想，他底能力、智慧、善意，以及其他品德，虽亦是无尽的、不可思議的，可是我們在以无限观念应用在它們上边时，多半含有譬喻性質。因为在我們称它們为无限时，我們底无限观念，同时就使我們反省到、观察到上帝在运用其权力、智慧和善意时，所發生的各种行为同其对象底无限数目和范圍；而且这些对象底数目不論如何之大，我們在思想中不論把它們重复到无限的程度，而上帝底品德总是可以永远克服它們、超越它們的。我并不敢妄說，上帝底这些品德究竟是什么样的，因为上帝无限地超出了我們这狭窄的心理能力以外。我們分明知道，上帝底这些品德是完美无缺，普被一切的，不过我可以說，我們只能在这种途徑下来存想它們，而且

我們对它們底无限性所抱的观念亦就止于如此。

2　有限的观念是易于获得的——人心既然認有限的和无限的存在是扩延和綿延底两种变状，因此，我們其次就可以考究，人心如何能得到这些观念。說到有限观念，則沒有什么困难。广袤底明显的各部分只要能触动我們底感官，就能在我們心中引生起有限观念来；至于我們在度量时間和綿延时普通所用的联續分段，如时、日、年等等，其長度亦是有限的。我們底困难問題乃是我們如何能得到那些无界限的永久观念和博大观念，因为我們日常所熟悉的各种物体离那种大的限度是远的不成比例的。

3　无限底观念是如何得来的——人只要有了一个确定的長度观念——如一呎，——他就会發現，自己能把那个观念重叠起来，而且他在把那个观念加在前一个观念上时，又会形成两呎底观念，而且在加上第三个观念时，又会形成三呎底观念，如是一直可以加到无穷。这种加底單位，不論是一呎观念、二呎观念、或任何長度底观念，如一哩、地球底直徑、大瀛度底直徑等，都可以有相同的現象。因为不論他以那一种为單位，而且不論他二倍或任意加倍那些單位，而他終久会看到，他在思想中这样加倍以后，这样把观念加大以后，他仍然沒有理由来停止进行，仍然沒有接近了增加底終点，仍然同他初出發时一样，而且他仍同以前一样有能力来加大空間观念。无限空間底观念就是由此起的。

4　我們底空間观念是无界限的——我想，人心所以得到无限底观念，就是由于这个途徑。至于要考察，人心所有的无限空間观念，是否有眞正的存在，則那完全是另一回事，因为我們底观念并不永远能証明事物底存在。不过我們既說到这里，因此，我想不妨說，我們常常容易設想空間本身是眞正无界限的，因为空間观念或扩延观念自然会使我們如此想象。因为不論我們把空間認为是物

体底广袤，或者認它为独立存在，沒有任何凝固的物質占据其中，(我們不止能观念到这个虛空，而且我想，我已由物体底运动証明虛空是必然的。)而我們底心依然不能看到(或假設)有一个空間底終点，而且人心不論把它底思想扩展得如何远，它在这个空間中的进程終不能被停止了。任何物体(甚至于金剛不坏的牆壁)所形成的界限，都不能使人心在空間中、广袤中，停止住不往前进；不但如此，它反而能加易并加大那种进程；因为那个物体到什么地方，我們就得相信，那地方就有广袤；而且我們縱然能达到了物体底極限，又有什么东西能使我們停止进行呢？又有什么东西能使我們底心相信，它到了空間底尽处呢？因为它分明看不到有什么尽处，而且分明知道，那个物体本身还能进入那个虛空以內。在世界以內的各物体中，物体底运动如果必然需要一个虛空(縱然是很小的)，而且物体如果能在那个虛空以內运动并經过(不但如此，而且一切物質分子底运动，都是进入于虛空內的)，則我們分明看到，在物体底極限以外，物体亦一样可以跑到虛空以內，正如其跑到物体以內的虛空中似的。不論在物体底界限以內或界限以外，純粹虛空底观念在两方面都是确乎一致的，只有体积之差，并无本質之別。在两方面，都沒有东西可以阻止物体底进入，因此，人心不論致思于一切物体以內，或一切物体以外，而它在这个一律无差别的空間观念內，却不能找到任何边际、任何終点。因此，它必須根据空間各部分底本質和观念，来断言它是眞正无限的。

5　綿延亦是这样——我們因为有能力来任意重叠任何空間观念，因此，我們就得到博大底观念。同样，我們因为有能力在自己心中来无限地重叠任何長度的綿延观念，因此，我們就得到永久底观念。因为我們在重叠这些观念时，看到自己并不能达到一个終点，正如在数目方面，我們不能达到終点一样(人人都知道自

己不能)。不过在这里要問，事实上眞正曾有任何永久綿延的事物沒有，那又是另一个問題，而且这个問題同我們是否有永久观念这个問題全不相干。說到这个观念，我想，人只要一思考現在存在着的一种东西，那他就必然会得到某种永久的东西。不过我們既然在别处討論过这一点，因此，我們就可略过这一層，进而考究无限观念别的方面。

6 别的观念为什么不能有无限性——如果我們之能获得无限观念是由于我們自己有一种能力来无限地重叠自己底观念，那么人就可以問，我們为什么不認别的观念是无限的，而只認空間和綿延是无限的呢？前一种观念既然亦同后一种一样，都容易在人心中任意重叠起来，而且人們既然能任意重叠甜底观念或白底观念，一如其能重复一碼底观念或一日底观念，那么他为什么不能观念到无限的甜或无限的白呢？不过我可以答复說，各种观念只有在具有各种部分时，只有在可以跟着相等部分或較小部分底增加而增加时，才能借着重叠作用，給我們产生出无限观念来；因为有了不尽的重叠，才能有了不断的繼續增加。但是别的观念中，便不如此，因为即在我底最大的綿延观念上或广袤观念上，我們只要稍加一点最小的部分，就能使那个大观念有所增加；而在我对于最白的白所有的最完全的观念上，則我如果再加一个次白底观念或等白底观念(我不能加一个更白底观念)，而那个观念依然不能增加，不能增大。因此，各种白底观念就只叫做各种程度。因为由数目成立的那些观念，在加上一个最小的部分以后，就能有所增加；可是你如果在心中把昨日之雪所給你的白底观念，同今日之雪所給你的白底观念，一加以比較，則它們便合为一体，而且白底观念仍未增加絲毫。我們如果把較低度的白加在較高度的白上边，則不但不能使它增加，反而使它減少了。凡非由部分組成的观念，人們

不能任意增加其比例，亦不能把它們伸張到自己感官所能見的限度以外。至于空間、綿延和数目，則可以借重叠而增大，并且使心中常留一无限范圍底观念，以来接受較多的观念。在这里，我們并不能想象，往前增加的进程如何会停頓住。因此，只有这些观念能使我們發生无限底思想。

7 空間底无限性和无限的空間有什么差別——我們底无限观念之生起，虽然是因为我們思維分量，虽然是因为人心可以任意重叠任何部分，使数量有了无数的增加，可是我們如果把无限性附加于人心中一种假設的分量观念上，并且进而推論无限的数量，无限的空間，无限的綿延，則我想我們底思想在这里便大为紛乱起来。因为我們底无限观念乃是一个可以无限增長的观念，而人心所有的任何量观念在那时候却終止于那个观念中（它不論如何之大，亦只是現在那样大），因此，我們如果把无限性附加在某种数量观念上，那就无异于把一个靜止的尺度应用在逐漸生長的体积上。因此，我如果說，我們应当仔細分別空間底无限性和无限的空間观念，則这样微細区別并不是不重要的。在第一方面，人心只是可以任意重叠空間观念，因此，我們只可以假設它在这方面有一种不断的进程。不过（在第二方面）要說人心現实具有一个无限空間底观念，那就无异于假設，人心已經切实观察到无限重叠过程所不能完全表象出的那些已被重叠的空間观念。因此这里就含有一个明显矛盾。

8 我們并沒有无限空間底观念——我們如果再在数目方面来思考这一層，則我們或者可以把这一点看得更为明白一点。人們只要一反省，就可以分明看到数目底无限性，因为我們无論如何增加数目，我們依然看不到自己接近了它底終点。但这个数目无限性底观念无論清晰到任何程度，而我們依然看到一个实在的无

限数目观念是荒謬得无以复加的。我們心中,对于任何空間、綿延或数目,所有的任何积極观念,不論大到若何程度,而它們依然是有限的。但是我們如果假設仍有余剩的无限数量,而且那个数量并沒有任何界限,我們底心在那里只可以有不尽的思想进程,而且永久不能完成了那个观念:則我便可有了无限性底观念。我們只要一反省終点底否定,則无限性底观念似乎是很明白的;不过我們如果想在自己心中形成无限空間(或綿延)底观念,則那个观念是很含糊很錯乱的,因为它所由以組成的那两部分,縱然不是互相矛盾的,亦是互相差异的。因为人在心中所形成的任何空間观念或綿延观念不論大到如何程度,而人心就显然停止在、归結在那个观念中。这与无限底观念是相抵触的,因为所謂无限就是一个假設的不尽的进程。因此,我們在討論无限空間或綿延时,便容易陷于紛乱的地步。因为那些观念底各部分虽是不相契合的,可是人們并看不到这一層,因此,我們不論从那一造得到結論,而另一造一定会使之陷于矛盾的地步。这个就如一个人根据"不前进的运动"(motion not passing on)观念来推論时,被那个观念所迷乱似的,因为不前进的运动观念亦正无异于靜止的运动(motion at rest)观念一样,都是一样不通的。同样,我們底无限空間观念或数目观念,亦是很矛盾的。因为它一面含着人心实在具有的一段空間(或数目),含着人心所观察到、所把握住的一个空間(或数目),另一面又含着人心在恒常无限的扩展进程中所永远不能存想的一个空間(或数目)。因为我心中現在所有的空間观念不論如何之大,而它仍不能大于当下的容积——虽然我在下一刻,仍可以把它倍起来,至于无限。因为只有无界限的东西才是无限的,而在思想中,亦只有无界限的观念才是无限观念。

9　数目可以給我們以最清晰的无限观念——不过在一切观

念中(如我方才所說),我想只有数目可以給我們以最明白、最清晰的无限观念。因为即在空間和綿延方面,人心在追求无限观念时,亦应用数目观念,亦要把数目重叠起来,就如万万哩、万万年等等。这些观念所以厘然有别,不至紛乱,乃是借助于数目;沒有数目,则人心便会紛乱迷惑起来。人心在任意把某長度的空間或綿延加至多少万倍以后,它就能得到最清晰的无限观念,这个观念不是别的,只是余剩的无限可加的数目,而且那些数目是紛乱錯杂、不可想象,使人看不到任何終点或界限的。

10 我們对于数目、綿延和扩延三者底无限性所有的不同的概念——人們通常不以数目为无限的,可是容易認綿延和广袤是无限的;我們如果一思考这一層,則或者稍进一步窺見无限观念底本質,并且發見出它只是在**有定部分上**(这是我們心中所能清晰观念到的)**所加的一种数目底无限性**。人們所以不常認数目是无限的乃是因为我們在数目方面好象有一个起点。因为在数目中,單位以下便沒有别的,因此,我們便停在那里,不往前进,——自然在增加数目时,我們不能下一个界限,因此,它就如同一条綫似的,在这一端虽然終止于我們这里,可是另一端則可以繼續伸張到我們不能想象的地步以外。不过在空間和綿延方面,便不如此。因为在綿延方面,我們以为这条数目之綫可以在两方面伸張出去、达到不可思議,不可計度的无限長度。人們只要一反想自己对于"永久性"所怀的意想,就会分明看到这一層,就会分明看到,这个数目底无限性可以在两方面,由前一面(a part ante)并由后一面(a part post)(如人們所說)分别扩展出去。因为我們如果从前一面来思考永久性,則我們必須从我們自身現在起,在心中重叠过去的年紀,以及其他任何可分的綿延部分等观念,而且在重叠时,还分明意識到,这种加底进程是可以数目无限地一直往前进的。我們

如果再从后一面来考究永久性，則我們仍照同样步驟来从自身起首，把將来的时段重叠起来，仍照前边的样子把那条数目之綫一直扩展下去。这两条綫加在一塊以后，就成了无限的綿延，就成了我們所說的永久性。不論我們往前观察或往后观察，这种永久性都是无限的；因为我們可以朝着两个方向把数目底无限性扩展出去，而且在两个方向都有繼續增加的能力。

11 在空間方面，亦有同样情形。在这里，我們亦以自己为中心点来在各方面追縱那些无限的数目之綫。在这里，我們亦从自身起，在各方面把一碼、一哩、地球（或大贏度）底直徑等等長度，任意无限地增加起来，在这里，我們幷不能在那些重叠的观念上加以限制，亦正如我們不能限制数目是一样的，因此，我們就發生了那个不定的博大观念。

12 无限的分割性—— 一种物質不論其体积为大为小，我們底思想总不能在其中达到最后的可分割性，因此，凡含着无限数目的物体显然亦有一种无限性。所差异的只是，在前面思考空間和綿延底无限性时，我們只是把数目增加了，而在这后一种过程中，則我們只是把單位分划成分子。人心在这种分割底进程中，亦正同在前边增加底进程中一样，它都可以无限地进行下去，因为这种分割作用实則亦就是新数目底增加作用。不过單位虽可增加，我們对于无限大的空間，幷不能得到积極的观念，同样，單位虽可分析，可是我們对于无限小的物体，亦不能得到积極的观念。因为我們底无限观念只是方生方長，变动不居的，它底无限进程幷不能停在任何地方。

13 我們对于“无限”幷不能有积極的观念——数目底无限性只是在于人們有一种能力可以任意把任何單位底集合体加在以前的数目上；在空間和綿延底无限性方面，亦是一样，亦是因为人心

有一种能力来无限地在其空处一直往前增加。不过我虽然想，很少有荒謬絕倫的人們，来夸自己对于眞实的无限数目，有一个积極的观念，可是事实上仍然有許多人想象自己对于无限的綿延同空間，有一个积極的观念。不过人們虽說有这个观念，可是我們如果一問他們究竟能在这个观念上再加一些不能，則我想我們一定能把那个积極的无限观念消灭了，因为这个問題很容易指示出那个积極观念所含的錯誤来。我們所有的任何积極的空間观念或綿延观念，无一不是由呎、碼、日、年等重复的数目所构成的，无一不是可以归还于这些單位的，因为它們是我們心中所能观念到的公共尺度，而且我們要根据它們来判断那些数量底大小。无限空間或时間底观念旣然一定要由无限的部分組成，因此，它所有的无限性一定只是数目底无限性，一定是可以繼續增加的数目底无限性。(不过它却不是一个无限数目底眞实的积極观念。)因为我想，一切有限事物在相加以后(就如我們所能积極观念到的那些長度)，所以能产生出无限观念来，其所由的途徑只同数目产生那个观念时的途徑一样。这种增加进程旣是由有限單位底相加而来的，因此，它所以能暗示到无限观念，只是因为我們自己覚得自己有一种能力，可以不断地增加起数目来，可以把同类的东西相加起来，可以一直往前进行，而幷絲毫达不到那个进程底終点。

14 有的人們根据終点底否定(Negation ot an end)曾以一种有趣的論証，来証明他們底无限观念是积極的，因为終点是一个否定，而否定之否定則成了积極的。不过人們只要知道，物体底終点乃是那个物体底端和边，則他們或者不至魯莽地断言，那个終点只是一个否定；而且他們只要看到，他底笔端是黑的或是白的，則他亦会相信，那个端不只是一个否定。因此，这个端如果是綿延底端，則它亦不能說是一种存在底否定，乃是(更妥当底說来)綿延底

最后一刹那。但是他們縱然强以为終点就是一种存在底否定，而他們仍不得不承認起点是存在底第一刹那，而不是單單一个否定。因此，就照他們自己底論証說来，倒溯的永久观念，或无起点的綿延观念，仍是一个否定观念。

15　在我們底无限观念中，什么是积極的，什么是消極的——不过我亦可以承認，无限观念在应用于各种事物时，确亦有几分积極的性質。在我們設想无限的空間或綿延时，第一步，我們总是要先构成一些很大的观念(如千百万年，千百万哩)；随后再把它們双倍起来或数倍起来。我們在思想中这样所堆积的观念都是积極的，而且它們就是一大些积極的空間观念或綿延观念底全体。不过在这个界限以外所余的东西，則我們对它便不能得到一个积極清晰的观念，就如一个水手只把測海綫底大部分下在海中，不能确知海底深度似的。他底綫并不能达到海底，因此，他虽然知道，海深已有多少噚，并且知道它还更深一些，不过究竟还有多么深，他却完全沒有清晰的观念。在这里，我可以說，他如果繼續增加新綫，并且常看到測錘只往下沉，而却不能停止住，則他底心理趋向正同我們追寻完全的、积極的无限观念时所有的心向差不多。在这种情形下，不論这条綫是十噚長或千噚長，它都一样可以發現出它以外还有地方。它在这里只能給我們一种紛乱的比較的观念，使我們覚得，我們并沒有达到最后的程度，而且还可以往前进一步。人心在这样考究空間时，它的观念是积極的，不过它在努力使此观念成为无限时，則它便要常常增加，常常前进，因此，它底观念是不完全、不圓滿的。在思考偉大性时，人心所能看到的空間确乎是一幅清晰的圖画，而且它在理解中是积極的；不过所謂无限更大于此。因此，(一)我們对某种定量的空間所有的观念是积極的、清晰的。(二)至于我們对較大空間所有的观念亦是清晰的，不过它

只是一个比較的观念。(三)至于空間太大,不能为人所設想时,則我們对它所有的观念,分明是消極的,而不是积極的。因为人們对一种广袤底范圍如果沒有一种含盖的观念,則他們对于那个广袤底大小(这正是我們在无限观念中所追寻的)便不能得到任何积極的、清晰的观念。(不过我想在无限的事物中,人們万不会妄想自己会得到这个范圍底观念。)因为要說一个人对于一种数量虽有积極清晰的观念,而却不知道它是多么大,則那正如同說,一个人对于海岸上沙底数目虽有一个积極明白的观念,而却不知道它們有多少,只知道它們比二十多是一样的。同样,一个人如果只說,无限空間大于他所能积極观念到的十、百、千、万哩底范圍,无限綿延大于他所能积極观念到的十、百、千、万年底时間(在无限方面我們只有这种观念),則他們对无限空間或綿延所有的完全的积極观念亦正是如此的。因此,在趋向无限的积極观念而外,如果仍有其他东西,則那种东西一定是含糊的,一定如消極观念似的,陷于紛杂錯乱的境地中。在这里,我知道自己并不能理会了我們应理会的,因为无限性不是我这有限而狭窄的官能所能体察到的。在一个观念中,我們所应了解的大部分如果沒有包括进去,而且我只是含糊地知道那个观念是較大的;則那个观念无論如何不能說是积極的、清晰的。因为要說,在一个数量中,我們已經度量了許久,而却沒有达到終点,那只是說,那个数量是比此較大的。因此,在任何数量方面講,終点底否定就表示那个数量是較大一点的(比已量的);至于終点底絕对否定就表示說,你底思想在数量方面的进程,永远伴有这种更大底意識,并且把这个"更有大者"底意識附加在你对于数量所有(或假定为所有)的任何观念上。不过这样一个观念是否可以說是积極的,那我就讓人来思考好了。

16 我們对无限的綿延亦沒有积極的观念——有的人們說他

們自己有一个积極的永久观念，不过我可以間他們，那个綿延观念中是否含有續联作用？如果它沒有含着續联作用，則他們可以給我們指示出，他們底綿延观念在应用于永久的存在者和有限的事物时，究竟有什么区别之点。因为有的人們或者亦同我一样，会向他們承認自己底理解在这方面是很暗弱的，幷且会自白，他們底綿延观念强迫他們想象，凡有綿延的东西在今天总比在昨天要繼續得較長一点。如果他們在永久的存在中为避免續联作用起見，而求助于經院学者們所說的静止点(Punctum stans)，則我亦可以說，他們就这样亦不能使事体稍有进步，亦不能使我們对于无限的綿延得到較明白、較积極的观念，因为要說綿延而无联續，那在我認为是再无法想象的。此外，我們还可以說，静止点(縱然有絲毫意义)既然不是一种数量則它亦不能說是有限，說是无限。不过在事实上，我們这暗弱的理解如果不能把联續和任何綿延分开，則我們底永久观念，一定是各种事物所經的綿延中各瞬息底无限联續。至于要間人是否可以积極地观念到一个实在的无限数目，則我可以讓他自己思考一下，他那个无限的数目是否可以大到不能再加的程度。他只要能繼續往前加，我想，他就会看到，他所有的观念未免太于貧乏，不能与积極的无限性相称合。

17 我相信，任何有理性的动物只要一考察他自己底或別人底存在，他就会必然得到一个无始以来就存在的永久的全智神灵的观念。这样一个无限綿延底观念，我相信，我是具有它的。不过这个起点底否定只是一个积極事物底否定，因此，它就难給我一个积極的无限观念。任何时候我在努力把握无限时，我总是茫然的，总不能淸晰地来存想它。

18 我們对于无限的空間不能有积極的观念——人們虽然以为自己对于无限的空間有一个积極的观念，可是他們一加思考，就

会看到，他們对于最大的空間之不能有积極的观念正如其对最小的空間之不能有积極的观念一样。最小的空間虽然似乎是比較容易設想的，可是我們在“小”一方面亦只能有一个比較的观念；最小的观念比任何积極的观念永久是更小的。我們所有的一切积極的数量观念，不論在大一方面，或在小一方面，都是有界限的。只有我們底比較观念才是沒有界限的，因为我們在这里永远要在大数上加一些，从小数中减一些。因为所余的不論是大是小，都不能包括在我們底积極观念中，都是曖昧含糊的；因此，我們对它并不能有任何观念，只能观念到自己有不断地增加前一种的能力，和减少后一种的能力。数学家最敏銳的思想之不能使任何物質分子达于不可再分的程度，正如一个臼、一柄杵一样，哲学家之不能以遐思远想的心来达到无限的空間(就是說对它有积極观念)，正同測量家之不能以繩鏈来測量它一样。一个人如果一思想直徑一吋的一个立体，則他底心中自然可以得到一个清晰积極的观念；同样，他亦可以观念到半吋、四分一吋、八分一吋等等直徑的立体，一直到自己思想中有了很小物体底观念。不过他仍然不能达到分割所生的那个不可思議的“小”底观念。他現在之不能思想到所余的“小”，正如他一开始一样。因此，他永久不能清晰地、积極地观念到无限分割后所得到的那种“最小”的分量。

19 在我們底无限观念中，什么是积極的，什么是消極的——我已經說过，任何人在思考无限时，一起初总要把“无限”应用在空間或綿延上，构成一个最大的空間观念或綿延观念；而且他会在自己心中一直重叠那个起初的大观念，以至使自己底思想疲厭起来，不过他就这样，亦不能稍进一步，来对于所余的无限形成一个积極的明白的观念，这个正如那个立在河旁的村人不能积極观念到将来要流来的水似的。

Rusticus expectat dum transeat amnis; at ille
Labitur, et labetur in omne volubilis avum

河水流兮，农夫待兮；
彼河流兮，乃与往古来今俱馳而无尽兮！

20 有的人們以为自己有积極的永久观念，而沒有积極的无限空間观念——有些人們把无限的綿延同无限的时間分别得那样清楚，因此，他們都相信，自己能有一个积極的永久观念，而却沒有任何积極的无限空間观念。这种錯誤底原因我猜想是这样的；他們在适当地思考了各种原因和結果以后，覺得自己必須承認有一个永久的上帝，并且以为上帝底眞正存在是和他們底永久观念相契合的。不过在另一方面，他們却又看到物体并不必是无限的，而且要如此主張亦分明是荒謬的，因此，他們就魯莽地断言說，他們沒有无限空間底观念，因为他們不能有无限物質底观念。这个推論是很不一貫的，因为空間底存在并不需要物質底存在，正如綿延底存在并不需要运动(或日)底存在似的（虽然綿延是常被运动所度量的)。我相信，人們虽沒有一万方哩大的物体观念，亦可以有一万方哩底观念，亦正同他虽然沒有一万年久的物体观念，亦可以有一万年底观念似的。在我看来，要存想无物体的空間观念，正同要思想无谷粒的斗斛容量或无核心的空的果壳一样容易。我們对于空間底无限性虽然有一个观念，可是实际上并不必因此就該有无限伸張开的一个凝固的物体，正如我們虽然有一个无限綿延底观念，世界亦不必一定是永久的一样。我們既然能明白地观念到将来的无限綿延，一如能明白地观念到过去的綿延一样，則我們为什么还想，无限空間底观念非需要实在的物質存在来支持它不可呢？因为任何人都不能想象，在将来的綿延中，現有或曾有物体存在过。我們在此亦不能把将来的綿延观念同現在的或过去的存在連合起

来，正如我們不能使昨天、今天和明天三个观念成为同一的一样，正如我們不能把过去的同将来的年紀合在一塊，使它們成为同时的一样。不过这些人們如果以为自己对于无限的綿延比对于无限的空間，有一个較明白的观念（因为他們以为上帝是无始以来存在的，至于无限的空間則沒有眞正的物質与之同时存在），那么别的哲学家如果以为无限的空間亦是为上帝底无限偏在性所充滿，正如无限的綿延为他底永久存在所充滿一样，則我們便不得不承認，他对于无限空間亦有一个明白的观念，正如他对于无限綿延一样，不过据实說来，他們在两方面，都不能有积極的无限观念。因为人心中所有的任何积極的分量观念，他都可以重复起来，加在以前的观念上，正如他可以把两日或两步底观念（这是他心中所有的积極的長度观念）加起来，或任意增加似的。因此，人們不論在綿延方面或空間方面，倘或有一个积極的无限观念，那他們就可以把两个无限加起来；并且使此一个"无限"无限地大于彼一个"无限"。这种荒謬的程度还值得一駁么？

21 假設的积極的无限观念是錯誤底原因——不过在說了半天以后，如果仍有人相信，自己有一个明白的、积極的、含盖的无限观念，那么讓他們自己享受他們自己底特权好了。我很願意（同别的自認沒有这些观念的人們）听一听他們底指教。因为我常想，在空間、綿延或可分性底无限性方面，一切爭論既然不断地陷于很大而不可解的各种困难中，那就証明我們底无限观念中有一种缺点，那就証明无限性底本質同我們底狹窄的心理官能是不相称合的。不过人們在談論无限空間或綿延时，好象他們眞有那些完全的，积極的观念似的，正如同他們能积極观念到表示空时的那些名称似的，正如同他們能积極观念到一碼、一时或任何其他有定的分量似的；因此，我們正不必惊异，他們所推論的那种事物底不可了解的

本質使他們陷于紛乱矛盾的地步，而且他們底心亦被太偉大的一种物象所困惑压服，而不能加以观察、加以处理。

22　这些观念都是由感覚和反省来的——我在討論綿延、空間、数目以及由思考它們而得的无限性时，已經說得过于冗長。不过話語虽多，却都是这个題目所需要我說的，因为别的簡單观念底情狀都不如这些簡單观念底情狀更能触动人底思想。我并不敢妄說自己把它們都詳尽地討論过；我底計划只在指示出它們如何由感覚和反省进入人心，并且指示出，我們底无限观念，虽然同感官对象等人心作用底任何对象似乎渺不相干，可是亦都是由感覚和反省来的，正如我們底其他观念一样。思想精深的数学家或者可以由别的途徑，把无限观念引入到心中，不过他們同别人原始所有的无限观念，仍然不妨是由感覚和反省来的，仍然不妨是由我这里所叙述的途徑来的。

第十八章　别的簡單情狀

1　运动底情状——我在前一章中已經指示出，人心如何由感覚傳来的簡單观念一直扩張到无限；并且指示出，无限观念虽然在一切观念中同任何可感的知覚离得最远，可是它所含的成分都是由人心借感官得来的那些簡單的观念来的，都是由人心底重复能力所构成的那些簡單的观念来的。这些例証虽然足以指示出簡單感覚底簡單情狀来，虽然足以指示出人心如何得到它們，可是我为了闡明严格的方法起見，要再略略叙述一些别的簡單的情状，然后再进而討論較复杂的观念。

2　“滑过”、“轉动”、“顚复”、“行走”、“攀緣”、“奔跑”、“跳跃”、

跳舞"、"舞蹈",以及其他許多有名称的动作等等动詞,在懂英文的人听来,心中都可以立刻清晰地观念到它們。这些观念都是运动底各种变状。运动底各种情状正同广袤底各种情状一样。"快"与"慢"是两种不同的运动观念。計算运动底快、慢时,是把时間和空間底距离合在一塊計算的。因此,快、慢就成了包含时間、空間同运动的一些复杂观念。

3　音底情状——在声音方面,我們亦有同样的变状。每一个可發音的字都是音底一种特殊的变状。因此,我們就看到,單由听觉底那些变化,人心就可以得到几乎无数的清晰观念。除了鳥鳴、兽呼而外,各种声音还可以被長短不同的各种音調所变化,做成一个复杂观念——就是所謂曲調。一个音乐家只要能在想象中靜默地反省那些音乐底观念,則他虽不聞声、虽不發声,他底心中亦可以感到那个曲詞。

4　顏色底情状——顏色底情状是很多的;被我們所注意到的,就如同一顏色底各种不同的程度和濃淡便是。不过我們所調合的顏色,无論供实用、无論供欣賞,往往含着形相在里边、往往含着形相底各部分在里边,就如在繪画、紡織、針綉等等作品中便是。因此,我們所注意到的顏色情状往往屬于混杂的情状,因为它們是由形相和顏色数种不同的观念所形成的,就如美和虹等等便是。

5　滋味底情状——一切复杂的滋味和嗅味,都是由这些感官所供給的簡單观念所組成的情状。不过它們通常都沒有名称,因此,人們亦不大注意它們,并且不容易把它們記載下来。因此,我們亦不必一一列举,只讓我底讀者自己去思想、去經驗好了。

6　有些簡單的情状并沒有名称——总而言之,各种簡單的情状,如果当做是一个簡單观念底各种程度看,那么它們本身縱然是

一些很清晰的观念，我們通常亦不給它們以各别的名称，而且它們底差异如果很小，則我們亦不容易注意它們，一如注意各别的观念那样。人們所以忽略这些情狀，所以不給它們以名称，亦許是因为缺乏精細的度量，不易分辨它們，亦許是因为它們縱然可分别，而这种知識亦沒有普遍的或必然的功用。不过究竟如何，我讓別人来思考好了，因为我現在的目的，只在于指示出，一切簡單的观念只是由感觉和反省进入人心的，而且人心在具有它們以后，是可以按照各种途徑，把它們加以重叠、加以組合，做成新的复杂观念的。不过白、紅、甜等等，在各种組合底形式下，虽然沒有变成复杂的观念，虽然沒有單独的名称，虽然沒有自成了一种，可是别的簡單观念在組合以后〔类如單位、綿延、运动（如上所述）、能力、思想等等〕，則可以变化成許多复杂的观念，而各各带有一个名称。

7　为什么有些情狀有名称，有些情狀沒有——这个原故我想是这样的：人所关心的就是互相的交与，因此，我們对于人及其行动和表示所有的知識是很重要的。因此，他們就把行动底各种观念分别得很細微，并且給那些复杂的观念以各种名称，以便于在記載和談論他們日常所習見的事物时，較为順利，而不至周章曲折；以便于在表示和接受各种思想时，可以迅速地互相了解所說的事物。我們可以說，人在构成各种复杂的观念时，在給它們以各种名称时，常常是被其說話底目的所支配的（这是互相表示思想的一条捷徑），因为我們分明看到，在各行业中，人們在談說或支配自己底行为时，各种艺术中所用的名称，都是为方便之故，应用在各样行为底复杂观念上的。人們如果不熟悉这些作用，則他們心中往往不能發生这些观念。因此，就在言語一致的人們，大部分亦不能了解代表这些观念的那些名称。就如鋤头（Colshire）、鑽穿（drilling）、过濾（filtration）和复蒸溜（Cohobation）就是代表复杂观念的一

些名称。这些观念是很少有人知道的，只有各行的人們因为耳濡目染，習見習聞，才能知道它們。因此，只有鉄匠和化学家才能懂得它們底名称。这些人們因为心中已經构成这些名称所代表的那些复杂观念，并且給了它們一些名称（亦許是由别人得来的），因此，他們在同人談論时，一听到这些名称，立刻就能在心中想起那些观念。就如听到复蒸溜一个名称，他就能想到簡單的提煉作用，并且能想到把提煉出的液汁回倒在所余的滓渣上，再行提煉。因此，我們就看到，各种簡單的滋味观念和气味观念，以及其許多的情状，便都沒有名称。它們既不为人充分所注意，而且在人事中它們縱被人所注意，亦并无大用，因此，人們便不以名称給它們，便不認它們是独立的一种。不过关于这一層，我們以后在討論文字时，还有机会再来詳細研究。

第十九章　思想底各种情狀

1 感覚、記忆、思維等——人心在反观內照，思維自己底行为时，最初就發現有思想（thinking）。在思想方面，人心可以看到有多数的变化，它并且由此接受到許多清晰的观念。一种知覚，如果現实地伴随着并且附着在外面物体在身体上所加的印象上，并且同其他的思想情状厘然各别，則它所供給于人心的清晰观念，我們叫做感覺。任何观念所以能由感官进入理解中，亦就是由于这个門徑。这个观念复現时，原来的物象如果在外官上并沒有起了作用，那就叫做記忆（remembrance）。人心如果先追求它，并且費上辛苦才把它找到，那就叫做回忆（recollection）。如果人在長时內注意地来思考它，那就叫做思維（Contemplation）。如果各种观念

浮游在心中，而且我們底理解并无任何反省或注意，那就是法国人所謂幻想（rêverie）；英文中对这个作用几乎沒有一个确当的名称。自动呈現出的各种观念（因为我在别处已經說过，在醒时，我們底心中永远有一串观念前后相承地呈現出来，）如果被人所着意，并且銘記在記忆中，那就叫做注意（attention）。人心如果努力不懈，自由地、恒久地观察一个观念，在各方面加以思考，并且思考时不易为其他观念底不急之求所轉移，那就叫做專一（intention）或研索（study）。睡时如果无梦，則沒有这些作用。至于作梦本身，則亦是人心中一些观念底出現（这时候外官都停頓住，因此，它們不能如平常似的，可以明确地感受外界的物象），不过这些观念底出現，不是由外界的物象或已知的情节所暗示的，亦并不是由于理解底选擇或指导而来的。至于我所說的出神（ecstasy）是否是醒着的梦境，那我就讓别人来考察好了。

2 这些就是思想底一些情状：它們是可以为人心所反省到的，所清晰观到的，就如白、紅、方、圓似的。我說，我并不妄想把它們都举出来，并且詳細論究，由反省得来的这一套观念，因为那种工作是太繁重的。因此，我現在的目的，只在用少数的例証指示出这些观念究竟是什么样子，人心是如何得到它們的。因为我后来还有机会来詳細討論人心中最重要的动作和思想情状，如推理、判断、意欲、知識等等。

3 在思想时人心底各种注意程度——我們在这里正可以軼出本題来反省上述注意、幻想、梦昧等等，所自然引起的各种心理状态，因为这种枝蔓之論同我們現在的企圖并非渺不相涉的。人人的經驗都使他相信，人在醒时，自己心中总有一些观念存在。不过人心在运用它們时，注意底程度却是不同的。有时人心在思考某些事物时，集中力特别之强，并在各方面观察那些物象底观

念，并且檢視它們底关系和情节，而且在思考各部分时，特别精細，特别專一，因此，它就把其他思想关閉出去，并且不注意感官所接受到的寻常的印象，实則那些印象在别的时候一定可以产生出很明显的知覚来。不过在别的情节下，則人心又会只观察理解中連續不断的一串观念，而不指导它們或追求它們。不但如此，它有时还会讓它們自由經过，毫不加以注意，就如微弱的影子似的，并沒有留下印象。

4 因此，所謂思想或者只是灵魂底动作而不是它底本質——在苦思力索和全不理会中間，确乎有許多等級，因此，人人都經驗到，人心在思想时，專一与弛懈确乎是大有差异的。你只要稍进一步来考察，就会看到，人心在睡眠时是与感官絕緣的，而且感官所接受的各种运动，在别的时候虽然可以产生出明显活跃的观念来，可是在睡时却达不到人心中。有些人們在風雨之夜里可以睡得听不到雷声，看不到閃电，感不到屋动：实則这些印象在醒者一方面都是很明显的。不过人心在脫离感官时，有时亦保留一些疏松的散乱的思想，那就是我們所謂梦，至于熟睡則可以把圖景完全蔽住，并且可以把一切現象都停止住。这差不多是人人所經驗到的，而且亦是人人所容易观察到的。从此我就可以断言，人心既然在不同的时候，能明显地有各种程度的思想，而且甚至在醒时，亦很弛懈，使它底思想模糊曖昧，分别不清；而且在黑暗的沉睡中，它又会完全失掉一切观念；——这既然是一种事实，既然是一种恒常的經驗，因此，我就可以問，我們是否可以說思想是心灵底一种动作，而不是它底本質。因为任何主体底动作是可以有專一和弛懈的，可是事物底本質則不能設想有这些变化。不过关于这一層，我可以逐漸来討論。

第二十章 快乐和痛苦底各种情狀

1 快乐和痛苦是簡單的观念——在由感覚和反省得来的一切簡單观念中，痛苦和快乐是两个很重要的观念。因为在身体方面，感覚既然有时是純粹的，有时是伴着苦乐的，因此，人心底知覚或思想亦有时是純粹的，有时是伴着苦乐或憂喜的（随你立名好了）。这些观念亦同其他簡單的观念一样，都是不能形容的，而且它們底名称亦是不能定义的。在这里，我們只有借助于經驗；正如我們想知道簡單的感官观念，只有借助于經驗一样，因为你如果以善或恶底存在来定义它們，則仍不外使我們来反省自己心中所感到的仍不外使我們来反省善和恶在我們心上所起的各种作用（这些作用是按我們底感覚和思想而有差別的）。

2 善、恶是什么——事物所以有善、恶之分，只是由于我們有苦、乐之感。所謂善就是能引起（或增加）快乐或减少痛苦的东西；要不然它亦得使我們得到其他的善，或消灭其他的恶。在反面說来，所謂恶就是能产生（或增加）痛苦或能减少快乐的东西；要不然，就是它剝夺了我們底快乐，或給我們带来痛苦。我所謂苦乐是兼指身、心二者的，就如普通所分的那样。不过正确說来，它們只是人心底各种不同的組織；只是这些組織有时为身体底失序所引起，有时为人心底思想所引起罢了。

3 我們底情感是可以为善恶所移动的——快乐和痛苦，以及产生它們的那些善和恶，都是轉动我們情感的鉸鏈。我們如果一反省自己，一反省这些事物在各种观点之下，如何在我們心上起作用——就是考究它們能产生什么心理变化或內在感覚——則我們

便可以观察到我們底情感。

4 爱情 (love)——一件存在的或不存在的东西如果能給人以一种快感，則那人在反省那个快乐之感时，便会得到爱情观念。因为一个人在秋季食葡萄时，或在春季无葡萄时，他如果說，他爱葡萄，則他底意思只是說，葡萄底滋味能使他高兴。他如果因为康健或身体有了变化，以致感不到那种滋味底可口，則他便不能說是还爱葡萄。

5 憎恶(hatred)——在反面說来，任何存在的或不存在的东西如果能給我們以痛苦，則我們在思想那种痛苦时，便發生了所謂憎恶。在这里我們不妨来思考一下各种情感观念是如何由苦和乐底各种变状所生起的。我們对无生物所以有爱有憎，乃是因为我們底感官同它們接触时發生了快乐和痛苦(它們在用时，損坏与否在所不計)，而在反面，則我們对有苦乐的生物所以有爱有憎，止是因为我們思考他們底存在或幸福时，自身常常感到一种不安或愉快。一个人底兒女(或朋友)底存在或幸福，常常能給他以一种愉快，因此，他就可以說是常常爱他們。不过我們可以总括地說，我們底爱憎观念就是一般的快乐和痛苦所引起的一些心向——不論这些苦乐是如何产生的。

6 欲望(desire)——一种事物在我們当下享受它时，如果能产生出愉快底观念来，則它不在时，亦可以引起一种不安来。这种不安之感就是所謂欲望；因此，欲望之或大或小就是看不安之感之或强或弱而定的。在这里，我們正可以說，不安之感縱不是人类勤苦和行为底唯一刺激，亦可以說是它們底主要刺激。因为所提出的任何善的事物，它不存在时如果不能使我們感覚任何不悅或痛苦，而且我們离了它，亦一样可以自得，可以滿意：則我們便不会欲望它，亦不会努力追求它。在这种情形下，我們只有一种最低的欲

望，就是所謂意想(velleity)。这种欲望差不多等于无；因为在这里，任何事物底不存在并不能引起什么不安来，因此，它只能使人对它發生一种微弱的欲望，并不能使人利用有效的方法来达到它。不过我們如果以为所提出的善事是不能达到的，則我們底不安之感亦可以减輕了、救济了，因此，我們底欲望亦可以停止了或减低了。我們在这方面，本可以多所討論，不过次序所关，就暫止于此了。

7 欢乐(joy)——在我們已經获得一种善的事物时，或相信将来获得一种善的事物时，則我們在一存想之下，心中就会發生一种愉快，这便是所謂欢乐。就如一个人在餓得将死时，得到一种救济，則他在未曾享用之前，就能有一种欢乐。又如一个为父的，既以兒女之福利为愉快，因此，他底兒女們只要在幸福的情形下，他就会享有那种善事。因为他只要一反想那种状况，他就能得到那种快乐。

8 悲痛(sorrow)——一件善的事物如果丢掉了，致我們不能在可能的長时間中来享受它，則人心在思想它时，便会感到一种不安，这就是所謂悲痛。除此以外，我們如果意識到当下一种禍恶，則亦会發生悲痛。

9 希望——一件事物如果能使人高兴，則我們在思想自己将来能愜意地享受它时，心中便發生了一种快乐，这就是所謂希望。

10 恐惧(fear)——我們如果想到将来自己会遭遇一种不幸，則心中便会發生不安，这就是所謂恐惧。

11 失望(despair)——我們如果想到一种善的事物是不能达到的，就会發生起失望来。失望在人心上的作用是因人而异的，有时它能产生一种不安或痛苦，有时它能使人平靜或懶散。

12 忿怒(anger)——在感受到損害时，人心如果紛乱不安，

并且有报复之意，这然叫做忿怒。

13 妒忌(envy)——我們所希望的一种善的事物如果被别人所得，可是我們又覚得他們不应該占了上風，則我在思考那个事物时，心中亦会發生一种不安，这就是所謂妒忌。

14 什么情感是一切人所具有的——后边这两种情感（妒忌和忿怒）不是只由苦乐所引起的，在这些情感中，往往混杂着自我观念和他人观念。因此，这两种情感不是人人所具有的，因为有些人并沒有賞鑒自己价值和报复他人的能力。至于其余一切情感，既然是純苦或純乐的，因此，我想它們是一切人类所具有的。因为我們所以有爱慕、欲望、欢乐、希望等等情感，只是因为快乐的原故；所以有憂愁、恐惧、憎恶等等情感，完全是因为痛苦的原故。总而言之，各种事物所以能刺激起这些情感来，只是因为它們（在我們看来）是苦和乐底原因，或与苦乐有間接的关系。因此，我們底憎恶之情感往往扩及于能給我們以痛苦的那种主物（至少亦可以扩及有感覚、有意志的主体），因为它所留給我們的恐惧是一种恒常的痛苦。至于有益于我們的东西，則我們便不能那样恒常地爱它，因为快乐在我們心上的影响并不如痛苦底影响那样大，而且我們亦不容易希望，那件东西将来仍会有益于我們。不过这一層，我們以后再来討論好了。

15 快乐和痛苦是什么——我所說的快乐和痛苦、愉快和不安，并不但指身体的苦乐而言，乃是指我們所感到的任何愉快或不安而言（如我前边所暗示的）——不論它們是由可意的或恶心的感覚或反省来的。

16 此外，我們还可以說，在情感方面，痛苦底免除或減少，正同快乐有相同的作用，而且人們亦覚得是如此的。至于快乐底失掉和減低，其作用亦同痛苦一样。

17　羞耻(shame)——大多数感情，在大多数人方面，都能在身体上發生影响，使身体有了各种变化。不过这些变化并不常是显明的，因此，它們在各种情感观念中并不能成为一个必然的部分。我們所做的事如果是不体面的，如果能減低别人对我所有的敬仰，則我在思想它时，心中当然有不安之感，当然發生了所謂羞耻。不过羞耻并不常常伴有一种赧顏。

18　这些例証就指示出，我們底情感观念是由感覚和反省得来的——人們在这里不可誤以为我已經把各种情感都詳細地描写出来。情感底数目比我这里所列举的要多的多；而且就是我在这里所提到的那些情感，亦应該有比此較为詳尽的叙述。我所以举这些例証，亦只是为得指示明白，我們在各方面考究了各种善恶以后，心中会發生什么苦痛和快乐底情状。我在这里，或者应該列举别的較簡單的苦乐情状，类如飢渴所引起的痛苦，以及能驅除飢渴的飲食所引起的快乐；又如刺痛的眼痛，和音乐底快乐；又如挑剔无理的强辯所給人的痛苦，以及友人底合理的談話所給我們的快乐，又如在探究眞理时，有条不紊的研究所給我們的快乐等等。不过上边所述的各种情感因为更为人所关心，所以我要举出它們来，并且指示出，我們对它們所有的观念是由感覚和反省来的。

第二十一章　能力(Power)

1　这个观念是怎样得来的——人心天天借着感官，知道它所見的外界事物中各种簡單的观念时有变化，并且注意到現在的观念时时要終止了，消灭了，未存在的观念时时又要开始存在起来。

不止如此，它还进而反省自身中所發生的各种現象，还进而观察它底各种观念底不断的变化；这种变化有时来自外物在感官上所印的各种印象，有时来自人心自己底决定作用。因此，它就根据它寻常所观察到的来断言，在将来，用同样执行者和同样途徑在同样事物中發生同样的变化。它以为一种事物有变化其簡單观念的可能性，另一种事物有引起那种变化的可能性。因此，它就得到所謂能力底观念。因此，我們就說，火有熔金的能力（就是能把金底不可覚察的部分底密度和硬度毁坏了，使它变为流体的，）又說金有被熔的能力，日有漂白蠟的能力，蠟有被日漂白的能力（因此，它底黃色失掉，而代以白色）。在这种情形下，以及在相似的情形下，我們所考察的能力都是就可覚察的各种观念底变化而言的。因为离了任何事物底可感覚的观念之明显的变化，則我們便观察不到它發生什么变化，接受什么作用，而且我們若非先想象它底一些观念有了变化，則我們亦不能想象它本身有了任何变化。

2 自动的和被动的能力——在这样考究之下，能力便有两种：一种是能引起变化的，一种是能接受变化的。前一种可叫做自动的能力；后一种可叫做被动的能力。至于要問物質是否全无活动的能力，一如造物者全无被动的能力那样；那是很値得考察的。不但如此，我們还应該考察，能兼有自动和被动两种能力的，是不是只有介于物質和上帝中間的那些被造物的状态。不过我当下且不研究这一層，因为我底职务并不在研究能力底来源，只在于研究我們如何能得到能力底观念。此外，我們还可以說，在我們对自然实体所形成的复杂观念中，自动的能力虽然构成了其中的大部分（如后所說），而且我亦按照通俗的意义，說它們是自动的，可是这种能力并不如我們这匆促的思想所表象的那样，并不能說是眞正的自动的能力。因此，我覚得，我在这里，应該借着这种暗示，

使人心来存想上帝和其他精神，以便形成最明白的自动能力底观念。

3　能力中含有关系——我承認，能力中含有一种关系——一种动作关系或变化关系。任何种观念若加以仔細考察后，都有一种关系。就如我們底广袤观念、綿延观念、数目观念，都包括着各部分底一种秘密关系。至于形相和运动，則其中更显然含有关系。又如各种可感的性質，如顏色、气味等，它們不亦是各种物体同我們知覚發生关系后所表現出的各种能力么？我們縱然退一步来考察它們自身，它們是不再依据于各部分底体积、形相、組織和运动么？这种观念中既然都含有一些关系，因此，我想，我們底能力观念亦可以列在其他簡單的观念里边，被認为簡單观念之一，因为它亦在我們底复杂的实体观念中形成一个主要的成分。这一点，我們以后还有机会可以看到。

4　最明白的自动能力底观念是由精神得来的——一切可感物差不多都可以供給我們以一个被动能力底观念。在許多物体中，我們都观察到，它們底明显的性質，甚至于它們底实質，都是在变动不居的，因此，我們就容易想象，它們自身亦要受同样的变化。在自动能力(这是能力底本义)方面，我們亦有不少的例証。因为人心不論观察到什么变化，它总要在到处追寻引起那种变化的能力，同事物中接受那种变化的可能性来。但是我們仔細一考究，就会看到，各种物体借感官所給我們的自动能力底观念，并不如我們反省自己的心理作用时所得的自动能力底观念，那样明白，那样清晰。因为一切能力既然都和动作相关，而且我們亦只能观念到两种动作——思想和运动——因此，我們可以考究，我們对能产生这些动作的那些能力所有的最明白的观念是从哪里来的。(一)說到思想，則物体完全不能供給我們这种观念；我們只是借着反省，才

有了那个观念。(二)我們亦不能从物体得到运动起点底观念。一个靜止的物体不能使我們观念到一种能运动的自动能力。那种事物如果受了外力,發生运动,則那种运动只可以說是它底被动,不能說是它底自动。因为球虽然跟着球杆底打击来运动,可是那种运动不是球底自动,乃是純粹一种被动。如果它借着冲击力使它所遇的另一个球运动起来,則它不过把它由别的物体所受的运动傳遞过去,在这种情形下,另一个球所得的力量正等于这个球所失的力量。照这样,則我們对物体运动的自动能力,只能得到一个很含糊的观念,因为我們只見它把运动傳遞过去,却不見它产生出运动来。因为我們如果看不到"自动作用"底产生,而只看到"被动作用"底繼續,則我們所得的亦只是一个很含糊的能力观念。一个物体中的运动如果是被另一个物体所推进的,則正有这种情形。止把物体由靜止到运动的那种变化繼續下去,那并不算一种自动,正如只把物体受了打击后形相中所發生的变化繼續下去一样。因此我們所以得到运动起点底观念,只是因为我們反省自己心中的經驗,因为在那里,我們看到,只要我們自己願意动,只要我們心中有那种思想,我們就能运动以前靜止着的身体中的各部分。因此,我想,我們如果借感官来观察外界物体底作用,則我們只能得到一种很含糊,很不完全的自动能力底观念,因为它們并不能使我們观念到任何能开始动作的一种能力——不論是运动或思想。但是人們如果以为自己可以从各个物体底互相冲击,得到一个明白的能力观念,那亦仍契合于我底主張,因为我原来主張,感覚是人心获得它的观念的途徑之一。止是我覚得,人們在此,不妨順便考察一下,人心由反省自己作用所得的自动能力观念,是否比由外面感覚所得到的,更为明白一点。

5 意志和理解是两种能力——我想我們至少分明看到,自己

有一种能力，来开始或停止，繼續或終結心理方面的某些作用和身体方面的某些运动；而且我們之能够如此，只是因为我們借心中的思想或偏向，来支配、来規划某些行为底实現或停頓。人心因为有这种能力，所以它可以在任何特殊的情节下，任意来考察任何观念，或不考察任何观念，并且可以自由选取身体上任何部分底运动，而忽略其他部分底运动。这种能力就是我們所謂**意志**(will)。至于那种能力底实在的施展就是所謂**意欲**(volition or willing)；在实在地施展这种能力的时候，我們或則指导某种特殊的动作，或則停止某种特殊的动作。那种动作底停頓如果是由于人心底命令，那就叫做**随意的**(voluntary)；任何动作的进行如果不伴有人心底那种思想，那就叫做**不随意的**(involuntary)。至于知觉底能力就是我們所謂**理解**。理解底作用就是知觉，它可以分为三种：一是我們对心中观念所有的知觉，二是我們对符号底意义所有的知觉，三是我們对各种观念底联合、矛盾、契合、不諧等所有的知觉。这三种对象都是屬于理解，或屬于知觉能力的不过按習慣而論，我們只是常說，我們能理解后两种对象。

6 官能(faculties)——人心中这些知觉能力和选擇能力普通还有另一种名称。按照普通說法說来，理解和意志就是人心底两种**官能**。說到官能一詞，則我們在用它时如果不假設它(我想人們是这样假設它的)代表着心灵中一些实在的存在，而且假設那些存在又分别营理解和意欲底作用，以至在人心中产生了紛乱的思想，那么，这个名詞亦是很恰当的。人們常說，意志是心灵中指揮的，优越的官能，又說它是自由的或不自由的，又說它决定各种較低的官能，又說它服从理解底吩咐等等話。我想，人們只要肯仔細观察自己底观念，并且不以字音而以事理来指导其思想，則他們一定能懂得这些說法底明白清晰的意义。可是我猜想，要照这样

来談說官能，則不免使人發生了錯誤的意念，不免使人想到，我們心中有那么多各自独立的主体而且它們各有各底范圍和权威，各各分別地来命令、服从或执行各种动作。这就在有关它們的問題方面曾引起不少的口角爭論，含糊說法和犹疑态度。

7　自由和必然底观念就是由此来的——我想，人人都会看到，自己有一种能力来开始或停止，繼續或終結各种动作。人們所以發生了自由观念和必然观念，就是由于他們發現了心中这种支配人的各种动作的能力和其范圍。

8　自由是什么——我們所能观念到的一切动作，如方才所說，可以分为思想和运动两种。一个人如果有一种能力，可以按照自己心理底选擇和指导，来思想或不思想，来运动或不运动，則他可以說是自由的。如果一种动作底施展和停頓不是平均地在一个人底能力以內，如果一种动作底实現和不实現不能相等地跟着人心底选擇和指导，則那种动作縱是自願的，亦不是自由的。因此，所謂自由观念就是，一个主因有一种能力来按照自己心理底决定或思想，实現或停頓一种特殊那样一个动作。在这里，动作底实現或停頓必須在主因底能力范圍以內，倘如不在其能力范圍以內，倘如不是按其意欲所产生，則他便不自由，而是受了必然性底束縛。因此，离了思想、离了意欲、离了意志，就无所謂自由。不过就有了思想、有了意欲、有了意志，亦不必就有自由。我們只要一考究一二个明显的例証，就可以看到这一点。

9　自由要前設理解和意志——一个網球不論为球拍所击动，或靜立在地上，人們都不認它是一个自由的主体。我們如果一研究这种道理，就会看到，这是因为我們想象網球不能思想，沒有意欲，不能选擇动靜的原故。因此，我們就以为它沒有自由，而且不是一个自由的主体。因此，它底动靜都入于我們底必然观念中，而

且被人称为必然的。同样，一个人如果因为桥塌了，跌在水中，則他在这里亦沒有自由，亦不是一个自由的主体。因为他虽然有意欲，虽然不想掉下去，可是他并沒有能力来停頓那种运动，因此，那种运动便不能跟着他底意欲終止了，因此，他就不是自由的。因此，一个人如果受了自己手臂底拘攣的运动，来打他自己或他底朋友，則他亦沒有能力，来借自己心理的意欲或指导，把那种运动停止了，因此，人們亦都以为他在这里沒有自由。人人还都要可怜他，以为他身不由己，受了限制。

10 自由不屬于意欲——再其次，我們可以假設，一个人在熟睡时被人抬在一个屋內，与他所希望晤談的一个人相会，并且在抬进以后，便被鎖入，再沒有出来的能力；他在醒了以后，看到自己同一个可意的伴侶在一塊，因此覚得很高兴，并且宁願意停着，不願意出去。在这种情形下，我可以問，他底停留不是自願的么？我相信，人都不会怀疑这点，不过他既然被人鎖进，他就非停留不可，并沒有出来的自由。因此，自由并不是屬于意欲或选擇的一个观念；人們在有能力依据心理底取舍，来做一件事或不做一件事时，才有所謂自由。我們底自由观念底范圍，正同那个能力底范圍一样大，并不能超过那个范圍。因为只要有阻力来限制那种能力，只要有强迫作用来取消了自由动作或不动作的那种中立能力，我們底自由，同我們底自由观念，馬上就会消失了。

11 “自願的”是同“不自願的”相对待，并非同“必然的”相对待——在我們自己底身体中，我們就可以找到用不尽的例証。心臟之跃和血液之流，人們并沒有任何能力，可借自己底思想或意欲把它們停止住。因此，在这些运动方面，人并不是一个自动的主体；因为他縱然願意停止住它們，可是他底选擇，和他底心理決定并不能使它們停頓了。又如拘攣的运动在打动他底腿时，他虽

然十分願意停住，可是他亦不能以任何心理能力来停止那种运动(就如名为舞蹈病(Chorea sancti Viti)的那种奇症)，他必須不断地跳跃。他在这种动作方面，并沒有任何自由。他是必然得运动的，就如下落的石或被击的網球似的。在另一方面，則他如果心想把自己底身体运在别处，則癱瘓和足枷又会使他底足不能服从心中的决定。在这等等情形下，他都是沒有自由的，縱然他爱靜坐，不爱迁移，那亦只是自願的，不是自由的。因此，“自願的”并不是和“必然的”相对待的，乃是和“不自願的”相对待的。因为一个人所願意的亦許是他所能做到的，不是他所不能做到的；而且必然性虽或使他底环境不能改移，而他亦許正爱那种环境，不爱它底消灭或变化。

12 什么是自由——在人心底思想方面，同在身体底运动方面一样。我們如果有能力，来按照自己心理的选擇，把任何一种思想提起来，或放下去，則我們便有自由。一个人在醒时，心中旣是必然要不断地發生一些观念，因此，他在思想与不思想中間便不能选擇，正如他不能自由使身体同一切事物接触或不接触一样。不过在許多情形下，他在思考各种观念时，却可以自由由此一观念，轉移到彼一观念。因此，他在观念方面是比較自由的，正如在他所依靠的物体方面一样；在两方面，他都可以任意由此一个移在彼一个上。不过有些观念，在一些情节下是人心所不能免除掉的，正如有些运动是身体所不能免除掉的一样；在这种情形下，它就用尽力量，亦不能把它們取消了。一个上了刑具的人，并不能把痛苦底观念摆脱开，亦不能借思維别的东西来开心。同样，騷动的感情有时亦可以扰动了我們底思想，就如一場旋風能席卷我們底身体似的，因此，我們在这里就不能自由思維我們所願意思想的其他事物。不过人心如果恢复其能力，并且按照自己底选擇，来停頓或繼

續，来开始或止息，外而身体底、內而思想底任何运动；則我們又以为他是一个自由的主体。

13　什么是必然——任何事物如果完全缺乏思想、沒有能力，按思想底指导，来实現或阻止任何运动，那就叫做必然。任何运动底發端或繼續，如果与有意欲的主体底心理选擇相反，那就叫做强迫(compulsion)。同样，任何动作所受的阻碍或停頓如果同这种意欲相反，那就叫做束縛(restraint)。凡无思想、无意欲的主体，在任何事情方面，都是受必然所支配的。

14　自由不屬于意志——如果是这样的(我想是这样的)，則我可以請人来思考，这种說法是不是可以把那个聚訟已久，不可理解的問題結束了，是不是可以把"人的意志是否自由"的那个問題了結了。因为我底話如果不錯，則我可以由上述的話来断言說，这个問題本身就是完全不恰当的；而且要問人底意志是否自由，就如要問他底睡眠是否迅速，他底德性是否方形似的，都是一样沒意义的；因为自由之不能适用于意志，正同速度之不能适用于睡眠，方形之不能适用于德性一样。人人都会非笑这个問題底荒謬，正如其非笑后两个問題似的。因为我們不但看到，运动底快慢不屬于睡眠，形相底方圓不屬于德性，而且任何人只要稍一考究，就会分明看到，自由只是一种力量，只能屬于主体，而不是意志底一种屬性或变状，因为意志本身亦是一种能力。

15　意欲——單以字音来使人对于內在的动作得到一个清晰的观念，那是很困难的，因此，我在这里必須警告讀者說，我虽然应用"指揮"(ordering)、"指导"(directing)、"选擇"(choosing)、"偏爱"(preferring)、等等动詞，可是人如果不反省自己在意志發动时所發生的心理作用，則这些动詞并不能清晰地把意欲表示出来。举例来說，偏爱一詞虽似乎最能表示意欲底动作，可是它亦并不能

精确地表示出来。因为人虽然偏爱飞甚于偏爱走，可是誰能說他的意志在飞呢？我們看到，所謂意欲就是人心底一种动作，在这里，它可以有意識地实施自己底能力，以来控制人底各部分，使它們营某种动作，或不营某种动作。至于意志就是能这样作用的一种官能。不过这个官能实际只是人心底一种能力，它可以决定自己底"思想"，来产生、来繼續、来防止任何动作(当然在可能的范圍以內)。因为我們不得不承認，任何主体只要有一种能力来思想自己底动作，只要能选擇它們底或进行或停止，那他就有一种名为意志的那种官能。因此，意志不是別的，只是那样一种能力。至于自由，則是另一种能力，人們在此，可以按照自己心理底眞实选擇，亦就是按照他們底意志，来实現或阻止任何特殊的动作。

16 能力是屬于主体的——因此，我們看到，意志是一种能力，自由乃是另一种能力。因此，我們如果要問，意志是否有自由，那就无异于問，一种能力是否有另一种能力。这个問題一看之下，就是万分荒謬的，并不値得一駁，并不値得一答。因为人都知道，能力只屬于主体，只是实体底屬性，并非能力本身底屬性。因此，我們如果問說，意志是否自由，那实际上就无异于問說，意志是否是一个实体，一个主体？至少这个問題亦假設了这層意思，因为自由只能成为实体底屬性。我們如果能按照确当的說法，把自由一詞应用在任何能力上，則它所指的那种能力一定是按照人底心理选擇，来决定身体各部分运动与否的那种能力。(人所以說是自由的，就是由于这种能力，这种能力亦就是自由本身。)不过一个人如果要問，"自由"是否是自由的，則我想他大概沒有明白清楚自己所說的話罢！說这話的人正該生起馬大(Midas)底耳朵来，因为他知道了"富的"(rich)一詞是指財富底占有而言以后，竟然来問財富本身是不是富的。

17 人們在此或者又会以官能一詞来称所謂意志的那种能力，并且由此說意志是能發生作用的一种主体。不过这个名詞虽然可以剽窃别义、隐蔽眞相，略为把上边的荒謬說法掩飾了一些，可是，正确說来，意志所表示的只是一种选擇能力。而且我們如果把所謂意志的那种官能只当做是能做某种事情的一种力量（事实正是如此），則我們便容易看到，要說意志是自由的，或不自由的，那是很荒謬的。因为我們如果可以假設那些官能是能自动的一些眞正的存在（我們在說“意志如此命令”、“意志是自由的”等等話时，就有这种意思），則我們亦可以說有一个說話的官能、行路的官能、跳舞的官能，来产生那些运动（它們实則只是运动底各种情状），正如我們可以把意志和理解認为是两种官能，能产生选擇作用和知覚作用似的（实則这些作用都只是思想底各种差异的情状）。照这样，則我們可以說唱是由于唱的官能、舞是由于舞的官能、选擇是由于意志，辨别是由于理解；或者照平常人来說，意志支配理解，理解服从或不服从意志。这样，就同說，說話的能力支配歌唱的能力，歌唱的能力服从或不服从說話的能力似的：都是一样不适当、一样无意义的。

18 这种說法通行已久，而且据我猜想已經产生了不小的紛乱。因为这些都是人心中产生各异动作的各异能力，而且人們虽可以自由运用它們，可是产生此一种动作的能力，并不为产生彼一种动作的能力所影响。因为思想能力并不支配选擇能力，选擇能力亦并不支配思想能力，正如跳舞能力不支配歌唱能力，歌唱能力不支配跳舞能力似的；（这一点在稍一反省之后，就可以看到。）可是我們如果說，意志支配理解，或理解支配意志，則其謬誤，正是这样的。

19 我承認，或此或彼的眞实思想，可以为意志底起緣

(occasion),可以促动人来施展其选擇能力;我亦承認,人心底眞正选擇,可以促动眞正的思想,使人来思此物或彼物; 正如現实地歌唱某調时,能促动人舞某种舞似的,亦正如現实舞某种舞时,能促动人唱某种調似的。不过在这些情节中,并不是各种能力互相支配,因为能支配它們,施展它們的只有人心,因为只有人能实施行为,只有主体能施展其能力。因为各种能力只是各种关系,并不是各种主体;而且只有具有动作能力或不具有动作能力的主体,可以說是自由的,或不自由的,能力本身并无自由与否之可言。因为自由只是指有动作能力的东西而言,不自由只是指无动作能力的东西而言。

20 自由不屬于意志——我們所以有这种說法,就是因为把本不屬于官能的东西归之于官能。但是我們如果只是以官能一名,在这篇心理論文內,使人們对于各官能底作用,有了一种似是而非的意念;那在我想来,并不能使研究人心的那种学問有了絲毫的进步;正如在身体动作方面,我們只發明了官能一名,不能使我們底医学稍有进步似的。我并不否認在身心两方面,都有各种官能;它們都一定有动作的能力,否則它們便都不能动作。因为一种东西所以动作,只是因为它能动作,它所以能动作,只是因为它有动作能力。我并且承認,通用的語言既然使这些字眼都流行开,因此,它們在普通語言中,亦应有其相当的地位。要把它們完全排斥了,亦似乎有些矯揉造作。哲学本身虽不喜着华服,不过它在出現于公众时,应該和婉礼讓,而且只要不伤于眞理和明确性,还应該穿着本国底普通服飾——普通語言。人們底大錯乃在于把这些官能,都認为是許多独立的主体。因为我們如果問人,什么东西在胃中消化飯食,則人們立刻所給的滿意答复就是說,那是消化的官能。我們如果再問,什么东西能使任何东西由身体中排斥出来,

则他們又会回答說，那是排泄的官能。我們如果再問，什么能运动，则他們又会說，那是运动的官能。因此，在心理方面，他們又說，智慧的官能(或理解)来了解；选擇的官能(或意志)来意欲或支配。这就如同說，消化力量来消化，运动力量来运动，理解力量来理解似的。(因为官能、力量和能力，都是一种事物底不同的名称。)这种說法如果再以較明白的文字表示出来，则不外說，消化作用是由能消化的一种东西完成的，运动是由能运动的一种东西完成的，理解是由能理解的一种东西完成的。实在說来，要不如此，倒是很奇怪的，就如說，一个人不能自由，而却自由似的。

21 自由是屬于主体或人的——再返回来考察自由，则我想意志是否自由問題是不适当的只有人是否自由的問題才是适当的。因此，我想:(一)任何一个人如果可以借其心理底选擇或指导，願意使一种动作实現，就能使它实現，願意使它不实現，就能使它不实現：则他可以說是自由的。因为我如果可以借着思想，引导手指底运动，使它由靜止而运动起来，或者使它由运动而靜止起来，则我在这方面，分明是自由的。我如果憑着心中的思想，自由来說話或沉默，则我在开口和緘默方面，可以說是自由的。人在憑着心中思想底选擇，而有所决定时，他底动作能力，或制止能力有多大，则他底自由亦有多大。因为任何一个人如果沒有能力来做他所意想的，我們怎能說他是自由的呢？因此，一个人如果在願意动作时，就能动作，願意靜止时，就能靜止，则他在那种范圍內，就能做他自己所意欲的。因为他如果願意运动而不願意靜止，那他就可以說是意欲那种运动，而且一个人底自由亦以其能做其所意想的为限，超出这个界限，则我們便不知如何还能想象其为自由。因此，各种动作如果是一个人底能力所能及的，则他在这方面，便可以說是完全自由的。

22 在意志方面，人并不是自由的——不过好問的人心又願意竭力把一切罪恶底思想都給自己排斥掉，因此，他就不滿意于我这种說法。他主張，自由若非超过这个限度，則便不能解釋許多現象；而且人如果不能自由意欲，一如其自由实行其所意欲的，則人便成了完全不自由的；这样則人們更有了遁詞了。（不过他却因此比在致命的必然之下，又陷于更坏的地步。）在人底自由方面，因此就又發生了另一个問題，就是說，人究竟能自由意志不能？我想人在爭辯意志是否是自由时，他們底意思亦就在于这个問題。在这方面，我又这样想象：

23 （二）意志或意欲既然是一种动作，而且自由既然就是一种动作底能力或不动作底能力，因此，如果有一种人底能力所能实現的动作提示在他底思想中，要他立刻实現，則他在意志作用方面或意欲作用方面，便不能說是自由的。这个理由是很明显的，因为依靠他底意志的那种动作如果是必然要存在的，或不存在的，而且那种动作底存在或不存在如果又是完全依靠于他底意志底决定和选擇的，則他便不能不意欲那种动作底存在或不存在。或此或彼，他絕对地要意欲一种，或此或彼，他絕对地要选擇一种。因为两种中总有一种是要跟着来的，而且跟着来的那一种又是完全跟着他底心理底选擇和决定的；那就是說，是跟着他底意志来的，因为他如果不意欲，則那件事情便不会实現。因此，在意志作用方面，人在那种情形下，是不自由的，因为自由就在于动作的能力或不动作的能力，而在意志方面，人在思想到那种动作时，他是沒有这种能力的。因为人底能力所能及的一种动作只要提示在一个人底思想中，則他便不能不选擇那件动作底实現或制止，他必須在两者中选擇一种，而且根据他底选擇或意欲，那种动作底实現或制止亦就必然地相因而至，而且成了眞正自願的。不过那种意志作用，那种选擇彼此

的作用，是他所不能免的，因此，他在那种意志作用方面，是受必然所支配的，是不自由的。我們如果能說他是自由的，那就使必然和自由合而为一，而且人亦可以在同时又是自由的，又是束縛的了。

24　因此，我們分明看到，一种当下的动作在提示于人心时，人是沒有自由来意欲或不意欲的，因为他根本就不能不意欲，而且所謂自由亦就只在于一种动作底能力或制止动作的能力。一个人在靜坐时，可以說是自由的，因为如果他願意的話，他还可以走动。不过那个靜坐的人如果沒有移动的能力，則他可以說是不自由的。同样，一个人如果由高岩下墜，則他虽在运动中，亦仍沒有自由，因为他虽願意停止那种运动，势亦有所不能。人在行走时，我們如果提議讓他不要走，則他之是否来决定走与不走，亦是沒有自由的，他必須要在两者中选擇一种，必須要选擇走或不走。在我們能力范圍以內的一切其他动作都是如此的，而且这类动作为数还是更多的。我們如果一考究在我們一生中，醒时候，一刻一刻繼續出現的那么許多自願的动作，則我們便会看到，許多动作都是在紧要实現的时候，才被人想到，才被提示于意志之前。在这些动作中，人心在意志方面，如我方才所說，幷沒有动作与否的能力，因此，它亦就无所謂自由。在那种情形下，人心幷沒有制止意志的能力，它对于它們幷不能全不决定。不論人底考虑怎样快，他底思想怎样速，他总要处于他以前那样环境，或变化了那种环境，或者繼續那种动作，或者停止那种动作。由此看来，他底思想一定要选擇一种，忽略一种，而且那种动作底繼續或停頓必然地成了自願的。

25　意志是受外界东西支配的——我們旣然知道，在許多情形下，一个人不能自由来意志，那么其次的問題就是，他在运动和靜止两者中，是否可以自由选擇他所願意的一种？这个問題一看就是很荒謬的，因此，人們正可以充分相信，自由与意志是全不相干

的。因为要問，一个人是否可以憑着所好，自由来选擇运动或靜止，語言或沈默，那就无异于問，他是否能意欲他所意欲的，或高兴他所高兴的。这个問題我想是不值一答的。問这話的人們，一定得假設此一种意志可以决定彼一种意志底动作，而且又得假設还有别的一种意志来决定那种意志，如是一直推到无限。

26 要免除这一类荒謬思想，最要紧的是应該在心中对于我們所考究的事物保持一些确定观念。自由底观念和意欲底观念如果在我們理解中划分清楚，并且在我們論究关于它們的一切問題时，使我們心中一直到底，无有紛乱：則我想，扰乱人們思想的那些难題，迷惑人們理解的那些难題，大部分都可以比較容易地解决了。这样，我們就会看到，使人陷于含混地步的，还是因为名詞底意义不清楚，还是因为事物底本性是如此的。

27 自由——第一点，我們应当記得，所謂自由只是指，一种动作底存在或不存在依靠于我們底意志，并不是指，一种动作或其反面依靠于我們底选擇。一个站在高岩上的人，可以自由往下跳二十碼，落在海中，不过他所以有此自由，并不是因为他有实現相反动作的能力，并不是因为他能往上跳二十碼，因为他根本就不能往上跳那样高。他之所以为自由，只是因为他有跳下或不跳下的能力。但是如果有一种比他較大的力量，把他紧縛住，或把他推下去，則他在那种情形下，便沒有所謂自由。因为那种特殊动作底实現或制止并不在他底能力范圍以內。一个囚犯如果囚在二十呎見方的一个屋內，則他在室底北端时，可以自由向南走二十呎，因为他亦可以走，亦可以不走。不过同时，他却不能做相反的一种事情，却不能往北走二十呎。因此，所謂自由就是說，我們可以按照自己底选擇或意志，有执行或不执行的能力。

28 意欲是什么——第二点，我們必須記得，所謂意欲或意志

乃是人心底一种动作，在这里，人心要使它底思想来注意于某种动作底产生，并且因此来施展自己底能力来产生那种动作。为避免用字繁多起見，我在这里，可以求讀者原諒說，我所用的"动作"一詞亦包含着任何动作底制止而言。在提出語言或行走的建議以后，靜坐或沉默虽只是运动底制止，可是它們同那些相反的动作本身一样需要意志底决定作用，而且它們底影响亦是一样大的，因此，在这个观点之下，它們亦很可以当做动作看。我所以提到这一層，乃是恐怕我为省字起見，引起了人底誤会。

29　什么来决定意志——第三点，所謂意志旣是指人心有能力来指导人底各种动作官能使之趋向于运动或靜止（在它們能受指导的范圍以內），那么我們就該問，"什么是决定意志的？"对这个問題的正确妥当的問答就是，那只有人心。因为能指导普通的能力使之趋向于此种或彼种特殊方向的，只有具有能力的那个主体，因为只有它可以在那种特殊的途徑中，来施展其能力。这个答复如果不能滿意，那么"什么能决定意志"的这个問題底含义就是說，"什么能促动人心，使它在各种特殊的例証中，指导其可左可右的力量，来趋向或此或彼的特殊运动或靜止呢？"要答复这个問題，我們可以說，人心所以要繼續其状态或动作，动机就在于它所感到的当下的快乐；它所以改变的动机总是在于一种不快，因为只有一种不快可以使我們变換自己底状况或采取一种新的动作。促动人心使它發生动作的，不快就是它底最大的动机。这种作用为簡便起見，我們就叫它做意志底决定。这一層我将要詳細加以論說。

30　意志和欲望不可相混——在詳細論究以前，我們应当先說一下，在上边，我虽然因为缺乏名詞的緣故，曾經用能表示欲望兼意欲的"选擇"、"取捨"、以及相似的名詞来表示兼指欲望的意欲作用（这种心理作用只应叫做意志或意欲），可是这种作用，既

是一种很簡單的作用，所以任何人如果想了解它，应該先反省自己底心理、应該观察，心在發生意志时，有什么作用，不应該只依靠于任何發为声音的文字。我这种警告乃是要人小心，不要被那些意义含糊的辞語錯領了，因为那些辞語并不足以把意志和其他一些十分差异的心理作用中間所有的差异，完全表示出来。我所以認这个警告是很重要的，尤其是因为我們常見人們把意志和各种情感相混（尤其同欲望相混）；常見人們将此作彼，而且所見的那些人們还正覚得自己有很清晰的事物观念，还正覚得自己在这方面的著述是很明白曉暢的。在这方面，人們所以含糊其辞，陷于錯誤，我想这是主要原因，因此，我們应該竭力避免这一層。因为人只要在發生意志时，反观內照自己心中所發生的現象，他就会看到，所謂意志（或意欲底能力）只有关于我們的动作，并且只停在那里，不再前进；至于意欲則只是人心在动作方面的一种特殊的决定作用，因为人心借此可以（只憑自己底思想）努力来發生、繼續或停止它所認为自己能力所能及的各种动作。在充分考究之后，这就可以明白指示我們說，意志和欲望是完全有分別的，因为在同一动作中，欲望所有的傾向是可以同意志所促动的傾向，完全相反的。就如我所情不可却的一个人，虽可以强求我劝說另一个人，可是我在說的时候，我亦許正不願意把他說服了。在这种情形下，我們分明看到，意志和欲望是正相反的。我所意欲的动作朝着一个方向，可是我底欲望可以朝着另一个方向，可以朝着另一个正相反的方向。一个人在四肢得了剧烈的痛風症以后，虽然覚得头不暈了，口胃亦复元了，他仍然要欲望把他的手足之痛除去（有痛苦就有免除痛苦的欲望），但是他如果恐怕痛苦除去以后，那种毒素或者会轉移在更关重要的肢体，則他底意志亦許不趋向于任何能免除痛苦的动作。由此，我們就分明看到，欲望作用和意志作用

是完全独立的两种心理作用，而且意志既只是一种意欲底能力，所以同欲望更有分别。

31 不快能决定意志——現在我們可以返回来考察，“在动作方面，究竟是什么在决定意志？”在我再思之后，我就猜想，那种东西并不是人所着眼的一种較大的好事，如一般人所假設的那样，它只是人們当下所感到的一种不快（多半是很逼迫人的一种不快）。这种感覚連續不断地决定我們底意志，使我們进行各种动作。这种不快可以叫做欲望，而所謂欲望就是人心对一种不存在的好事所感的一种不快。身体上任何种痛苦、人心中任何种不安，都是一种不快。所感到的痛苦或不快有多大，則連带生起的欲望亦有多大，而且欲望和痛苦甚至分不出来。因为欲望之起，既是由于我們在需要一种不存在的好事时，覚着一种痛苦，感着一种不快，因此，那种不存在的好事就是一种安慰物；在那种安慰达到以前，我們就叫它做欲望；因为任何人只要感到一种痛苦，他就有一种解除那种痛苦的欲望，而且那种欲望是与那种痛苦相等的，是与那种痛苦不可分离的。除了这个解除痛苦的欲望而外，还有一种获得不存在的积極好事的欲望，因此，在这里，欲望与不快又是相等的。我們需要任何不存在的好事的欲望有多大，則我們对它所生起的痛苦亦有多大。不过一切痛苦虽然都能引起相等的欲望来，可是一切不存在的好事所引起的痛苦，并不能同好事所有的重要性（或人想象它所有的重要性）一样大；因为好事底不存在并不如痛苦底存在那样痛苦。因此，我們在思想不存在的好事时，亦可以沒有欲望。不过欲望有多大，我們即可断言，不快一定亦有多大。

32 欲望就是不快——人們只要一反省己身，就能看到，欲望就是一种不快底情状。前哲說过，“希望見阻，則使人心病”（希望和欲望差不多），任何人能感不到这种急迫的欲望么？这种焦心的

程度，同欲望底程度一样大。人底欲望有时竟使不快之感陡發起来，使人呼說："給我兒子"、"給我所欲的事物"、"要不然，我就死了"。人生同人生的享乐，正是一种負担，如果有了不快之感，永久不移地压住你，那眞是难以忍受的。

33　欲望中的不快能决定意志——眞的，善和恶，不論其为存在或不存在，总是可以影响人心的。不过能时时直接决定意志，使它营各种自願动作的，还在于欲望中所含的不快。这种欲望，或則專注于消極的不存在的好事，就如人在苦痛中意爱懶惰；或則專注于积極的不存在的好事，就如快乐底享受便是。据我看来，不断的自願动作实占着人生中大部分；而促动意志使之营这些动作的，正是所謂不快，而且我們所以要由不同的途徑，来达到不同的目的，亦正是因为这种不快。这一点，我将要根据經驗和事理，努力来加以解釋。

34　不快是动作底泉源——一个人如果完全安于自己的現状，如果完全感不到一点不快，那么他除了想着繼續在那种状态下过活而外，还有什么别的勤劳、别的动作和别的意志呢？人在一观察以后，就可以知道这一層。因此，全知的造物主，旣然明悉我們底身体組織，而且知道什么能决定意志，所以他就使人發生了飢渴底不快，以及其他种种自然的欲望，使它們接着时候發动起来，以来促进幷决定人們底意志，使他們来保持生命，維系种屬。因为我想，我們如果只是思維这些不快之感驅迫我們所要达到的那些良好目的，就足以决定我們底意志，幷且使我們来从事工作，那么我們便該完全沒有这些自然的痛苦，而且在世界上或者根本就沒有任何痛苦。聖保罗說："与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。"从此我們就看到，什么是驅迫人享受伉儷生活的主要原因。我們所感到的一种些小的焦灼，推进起我們来，比我們所看到的一些較大的快乐

勾引我們时，要更为有力一点。

35 最大的积極的好事幷不能决定意志，只有不快能决定意志——据人們普遍的同意看来，他們都說，好事和較大的好事，可以决定人底意志。这个意見好象成了一条顚扑不破的公理，因此，我幷不惊异，我在最初印行关于这个題目的著述时，亦随便承認了这一点。而且我想，我那样做法应該比我現在离弃那样确立的一个意見，更容易得到大多数人的原諒。不过在較严密的考究之后，我却不得不断言說，好事和較大的好事，縱然被人認識，被人承認，亦不能决定我們底意志，只有在我們底欲望按照好事的比例，使我們感覚需要，生起不快时，才能决定我們底意志。你縱然能劝說一个人說，富厚优于貧穷，幷且使他承認，美好的生活安适品，优于污濁的穷相，但是他如果仍安于后一种生活，而幷感不到不快，則他亦是不会动的；他底意志从不会决定任何动作，使他脫离那种环境。你虽然諄諄告訴一个人說，“德性是有利益的，而且人如果在此生有大企圖、在来生有大希望、則德性更如食物之于生命一样重要。”可是他如果不如“飢渴似的，向慕正道”，而且离了正道，他亦感不到不快，則他底意志亦不会被决定了，来追求这个自認的較大的好事；在这里，他所感的别的不快之感，就会来驅迫他底意志趋向于别的动作。在另一方面，則一个醉汉虽然知道他底健康要消耗、财产要浪費，而且照他那样做法，人亦不会再信任他，疾病亦会生起来，幷且自己会缺乏了一切品物——甚至于他所好的酒；可是求友之心所不时引起的不快和貪恋酒杯的習慣傾向，以及日常的規定时間，到时候就会把他驅迫在酒店內，实則他亦明知道，自己底康健和金錢会因此損失了，来生的快乐亦或者会因此丢掉了；而且来生的一点快乐亦是不小的幸福，亦比以一杯濁酒来潤上顎，亦比同醉醺醺的一伙无懶，作无聊之談，幸福了許多。他所以如此，亦幷非因为

看不到所謂較大的好事，因为他分明看到，分明承認那种好事，而且在不喝酒的时候，还会有决心来追求較大的好事。但是他如果再一感到，离了那种習慣的享乐，就是一种不快，則原来所認識的那种較大的好事便失掉了力量，当下的不快又决定他底意志，来追求其素所好的动作。到了下一次，这种动作仍然占了上風，可是他心中又会自許說，“以后再不喝了；違反那些較大好事的动作，这就是最后一次了。”因此，他一刻一刻，正同那个不幸的自怨者一样，“我看到好事贊成好事，而却行坏事。”(Video meliora proboque, deteriora sequor)这句話如果是眞实的，而且如果有恒常的經驗常証明它，則它一定可以由我們这里所說的途徑(恐怕亦沒有别的途徑)更显得容易了解些。

36 因为驅除不快正是幸福底第一步——如果我們考察經驗所明白証实的那种事实，究有什么理由，并且来考察，为什么只有不快能影响人底意志，能决定他底选擇，那我們就会看到，我們在一个时候，旣然只能对一种动作有一种意志底决定作用，所以我們当下所感到的那种不快自然会决定我們底意志，来追求我們一切动作所要实現的那种幸福。因为我們只要感到任何不快，則我們便覚得自己不是幸福的，而且亦不是往幸福路上走的。任何人都知道，都覚得痛苦和不快是同幸福不相容的，而且一有痛苦，甚至能把我們所有的美好事物底美味污損了。一点痛苦就能消灭了我們所享的一切快乐。因此，我們只要感到痛苦，則在营一种动作之先，我們意志底选擇，一定在于痛苦底驅除，并且以此为获得幸福的第一步。

37 因为只有不快是当下存在的——不快所以独能决定意志，似乎还有另一种理由。就是，因为只有它是当下存在的，而且按道理講，不存在的东西亦是不会發生影响的。人們自然可以說，

不存在的好事亦可以借着思維，呈現于人心，变成当下存在的。确实，好事底观念是可以存在于心中，而且可以被認为是現在的；不过心中任何观念如果不能把我們底欲望提起，而且那种欲望所含的不快如果不能在决定意志方面有更大的力量，則那个观念便不能变做現在的好事，并不足以平衡了把我們当下所感到的那种不快的驅除掉的要求。不达到这种程度，則心中对任何好事所有的观念，只同别的观念一样，都只是單純靜止思維底对象，都不能影响意志，使我們从事活动(这个理由，我們可逐漸指示出来)。就如我們常見，人們虽然在心中对天堂的不可言喻的愉快，形成許多活跃的表象，而且他們虽然承認那些愉快是可能的、可靠的，但是他們仍一样安享現世的快乐。因此，我們就看到，人們只是縱欲貪求現世的快乐，而且决定他們意志的，亦只有那些欲望中所含的不快。在这里，他們虽然亦承認来世幸福大得不能比拟，可是他們仍会一步不移，一点不动，去追求它們。

38 又因为人們虽然承認天堂的愉快是可能的，可是他們并不来追求那些愉快——在思考时，一切好事如果按照其显現于理解中的或大或小，来影响我們底意志，而且(按傳統的意見)我們底意志既被这种不存在的好事所發动，来趋向这种好事，那么我就看不到，天堂底无限永久的愉快既然一度被講說出来，認为是可能的，为什么我們底意志又弃置了它們呢？因为一切不存在的善如果在一提出、一存想以后，就可以决定意志、就可以使我們来發生动作，那么那个无限大的可能的好事一定会規則地、恒常地、来决定我們底意志，使它發生連串不断的一些动作。而且我們亦应当恒常地、稳定地、来遵从登天的路程，而不能稍为停留、而不能使自己底动作趋向别的目的。因为来世的永久生涯，无限地超过了我們所希望的一切尊荣財富，同人世間一切的享乐——虽然我們認这些

是較容易达到的。而我們所以恒常有相反的决定，乃是因为一切不存在的好事只是可能的，不是必然的；而且一切将来的事情都非我現在所有的，徒靠希望是足以自欺的。如果眞是我們所見的較大的好事来决定我們底意志，那么那样大的一种好事一提出来以后，就該把意志紧紧把握住，使它来追求这个无限大的好事，而不再把它放松。因为意志旣然有支配一切动作和思想的能力，它一定該把人心底思考确定在那个好事上。

可是任何大的不快是不曾被人所忽略的：——如果意志是被我們所考究的最大的好事所决定的，那么人心底状态，以及意志在其一切决定中的有規則的傾向，都应該如上所述的那个样子。但是我們据經驗知道，它分明不是这样被决定的。因为我們常常忽略了自認的无限的最大的好事，以来追求各种瑣屑事物，以来滿足欲望所引起的繼續不断的不快。但是人所共喻的这种最大的好事，这种永久而不可言說的好事，虽然不常能打动人心，虽然不能稳定地把意志把握住，可是我們却看到，任何大而有力的不快，只要一抓住意志，就不能再放松它。由此，我們就可以看到，究竟什么能决定意志。任何剧烈的身体痛苦、热恋中任何不可控制的情感、迫不容緩的报复心理，都可以使意志稳定起来、專一起来。意志經了这样决定之后，再不讓理解拋弃了它底对象。在这里，那种主宰一切的不快只要存在，意志就为它所决定，而且人心的一切思想、人身底一切能力，都集中在那一方面。因此，我就可以說，我們底意志，或驅迫我們选擇各种动作的那种能力，只是被不快所决定的。事实究竟是这样不是，那可讓各人来考究自身好了。

39 欲望伴着一切不快——我一向所以常援引欲望中所含的不快，認它为决定意志的原因，乃是因为不快是主要的，而且是最易感到的；乃是因为在意志支配任何动作时，在实現任何自願的动

作时，很少不伴有一种欲望。我想，人們所以常把意志和欲望混淆，亦就是由于这个原故。不过我們应当知道，許多别的情感亦含着不快，至少亦伴着不快，因此，它們所引起的不快，他們亦不当把它除外。嫌忌、恐怖、忿怒、妒忌、羞耻，都各有其不快，都能因此影响人底意志。在实际生活中，这些情感很少是簡單的、独立的，很少完全不与别的情感相混杂。只是在談話中和思維中，有名称的那些情感，在当下的心境中，势力最强罢了。不止如此，而且我想，几乎沒有一种情感不与欲望相連合。我相信，只要有不快，就有欲望，因为我們恒常地要希望幸福。我們感到多大不快，就缺乏了多大幸福，（亦許只是我們自己以为如此）——不論我們底状况何优越。此外，我們底当下状况既不是永久的，所以我們底当下享受不論多大，我們总要往远处看，我們底欲望亦就同着我們底先見一直出發，而且还把意志带去。因此，就在愉快中，能保持發生快乐的那种动作的，亦只有繼續享受的那种欲望，和恐怖失掉享受的那种畏惧。但是任何时候，如有較比愉快为大的一种不快出現，意志便又立刻受其决定而趋向一种新的动作，因此就把当下的快乐忽略过去。

40 最逼迫人的不快可以自然地决定意志——不过我們在世上既为各种不快所襲击，又为各种欲望所紛扰，因此，其次的問題自然就是，在决定意志使之趋向其次的动作时，那一种不快最占势力？要答复这个問題，我們可以說，据普通情形看来，能决定意志的是最剧烈而且我們認为可驅除的那种不快。因为意志这种能力既是要求指导活动的各种官能，使之發生某种动作，以求达到某种目的，所以任何时候，它总不能趋向它当下認为不可达到的东西。倘如是这样的，那就无异于說，一个含灵之物在故意發生某种动作以求达其目的时，只是有心把自己底时光白費了；因为要企圖达到自己所認为达不到的事情，正是这种情形。因此，过大的不快，我們如

果認它們是不能遣除的，則它們便不能影响我們底意志，在那种情况下，它們便不能使我們有所努力。不过除了这一層不提以外，在我們一生中，普通能决定我們底意志，使之营不断的各种自願动作的，仍是我們当下所感到的那些最切要、最紧迫的不快。能刺激动作的就是我們所常感到的当下的最大不快，而且决定意志，使它来發生下一次动作的，多半亦就是这种不快。因为我們必須常常記得，意志底唯一固有对象，就是自己底一些动作，并不是别的；因为我們在意欲它时所产生的結果，只是我們能力所能及的一种动作，因此，意志亦只归宿在那里，不能再往前进。

41　人人都欲望幸福——人們如果再問，什么驅迫欲望，則我可以答复說，那是幸福，而且亦只有幸福。幸福和苦难（misery），是两个極端的名称，它們底最終界限我們是不能了解的，那正如古人所說，“它是眼所不曾看到、耳所不曾听到、人心所不曾想到的。”不过我們对两者底某些程度，却有一些很活跃的印象；因为在幸福一方面，有各种暢快（delight）和忻愉（joy）所生起的印象，在苦难一方面，有苦恼（sorrow）和苦楚（torment）所生起的印象。为簡便起見，我将总括地称这些为快乐（pleaure）和苦痛（pain）。至于苦痛和快乐又兼指身、心而言，就如說“他充滿着愉快并且有永久的快乐。”不过正确說来，苦痛和快乐都是屬于心理方面的，只是有的由于思想出現于心中，别的由于运动底变化發自身体罢了。

42　什么是幸福——因此，極度的幸福就是我們所能享受的最大的快乐；極度的苦难就是我們所能遭受的最大的痛苦。至于幸福底最低限度，則是离苦痛最近的一种安慰，而且是当下所不可缺的一种快乐，因此，离了它，我們便都不能安心。幸福和苦难既是由一些外物底作用在我們身心上所生的（程度亦不同），因此，凡容易給我們产生快乐的物象，我們便叫它做好事；凡容易給我

們产生痛苦的物象，我們便叫它做恶事。而我們所以如此称呼它們，亦只是因为它們能产生組成幸福的那种快乐并产生組成不幸的那种痛苦。不过能产生任何程度的快乐的，本身虽是好的，能产生任何程度的苦痛的，本身虽是恶的，可是我們亦常見，它們如果同更大程度的一些善、恶相比較，則我們便不如此称呼它們；因为它們如果互相比較起来，則更大的苦痛和快乐便比較能得势。因此，我們如果正确地考究所謂善、恶，我們就会看到，它們大体是按照比較而定的。因为較小痛苦底原因，亦正同較大快乐底原因一样，都有几分好底本質。反面說来，亦是一样。

43 某些好事是所欲望的，某些不是——这虽是普通所說的善、恶，而且一切好事都是一般欲望底固有对象，可是一切好事，縱然被人看到，被人承認，亦并不能必然地打动了每个特殊人底欲望。各种好事，只有被他認为是他幸福底一个必然部分时，才能打动他。因此，其余一切好事，只要他不認它們是他現在所已滿足的（在思想中)幸福底一部分，則那些好事縱然在外表上或实际上是很大的，亦不能打动他底欲望。因此，各个人恒常所追求的，就是这种观点下的幸福，他所欲望的，就是能形成他的幸福的任何部分。至于别的东西，則他虽亦承認其为善，可是他观察起来，并不發生欲望，而且离了那些东西，亦可以心安理得。我想，人們都不至愚蠢地不承認知識能給人以快乐；至于各种肉欲，則追逐它們的人太多了，所以我們正不必再問，人們受它們底影响不受。現在我們如果假設，一个人底兴趣在于肉欲，另一个人底快乐在于知識；則他們虽然各各都承認，对方所追求的是一种大快乐，可是他們从不能把对方底快乐認为是自己快乐底一部分。他們底欲望并不能因此發动起来，他們各各虽沒有对方所享受的，可是他們都能安心；因此，他們底意志都不决定来追求对方底快乐。但是那位好学的人如果受了飢渴，

感觉不快，則他底意志原来虽然不曾被美味所决定，来追求嘉肴、辣味和旨酒，可是他現在仍会为飢渴所含的不快所决定，来飲、来食；只是他在食时，只要食物合乎衛生，他就不加选擇，食下去罢了。在另一方面，一个饕餮之徒，如果因为羞耻，或因为要討好于情人，覺得自己一无所知，很是不快，則他亦会努力来讀書。因此，人們虽然専一地、恒常地来追求幸福，可是他們所清楚看到的最大的好事，如果被他們認为与自己幸福无关，則他們会不关心那种好事，会不为它所动。至于痛苦，則他們是常关心的，他們一受了那种感动，便感覚到不快。因此，他們如果看到有任何好事可以形成其幸福底一部分，并且因为缺乏他們所認为幸福所必需的东西，而感不快，則他們立刻会生起欲望来。

44 为什么最大的好事不是常常为人所欲望的——我想，任何人只要一观察自己或他人，就会看到，任何小的痛苦虽都能驅迫我們，使我們努力来消除它，可是明显的較大的好事所引起的欲望，并不能与那种欲望表面上的(或我們所認它所具有的)偉大性相称。我們一观察幸福和苦难底本質，就会分明看到这种理由。一切当下的痛苦，都可以形成当下苦难底一部分，可是一切不存在的好事不能常常形成当下幸福底一个必然部分，而且幸福底不存在亦并不能常常形成我們苦难底一部分。倘或不然，則我們将有无限的恒常的苦难，因为有无数等級的幸福，都是我們所不曾享有的。因此，一切不快消除以后，当下只有一种中度的好事就可以使我們滿足；而且在日常的一連串享受中，稍有几度快乐，則可以使人安心自足那种幸福。如果不是这样，則我們底意志万不会常被那些显然瑣屑而无关紧要的动作所决定，并且在那方面把一生中大部分时間自願地消耗了。这种怠慢情形实在与追求最大好事的那种意志(欲望)决定，背道而馳。我想这种情形，任何人并

不必旁搜冥索，就可以充分相信。的确，在这塵世中，許多人底幸福都是很有限的，并不能供給人以一長串中度的快乐，而无任何不快掺杂其中，可是他們亦都安心常留于此，不思其他。他們虽亦承認，在此生以后，能有一种永久不变的愉快状况，超过塵世上的一切；他們虽亦分明看到，他們現在所追求的些小尊荣、財富、快乐，縱然能暫时达到，暫时維持，亦远不及他們所忽略了的那种永久的状态更为可能，他們虽亦明白在将来状况下，一种完全、永久，而安定的幸福是可能的；他們虽然充分相信，他們如果使自己底幸福限于塵世底些小享受或企圖，如果不以天堂之乐来形成幸福底一部分，他們将来便不会得到那种快乐；可是他們虽知道这層差异，而他們底欲望并不为这种較大的明显的幸福所激动，他們底意志亦不会决定了，采取任何动作，来达到这种幸福。

45 为什么不被欲望的东西，就不能發动意志——人生因为受了必然底支配，以致大部分都充滿了各种不快；就如飢、渴、热、冷、疲劳、倦睡，都輪流着来侵犯我們。此外，还有偶然的伤害，以及風尙、先例和教育三者养成習慣后所引起的狂想的不快(如希求尊荣、权力、財富等)，以及其他習慣成自然的千万种不正常的欲望。因此，我們看到，自己一生中很少有时間能免除了这些不快，使自己自由趋向較远的不存在的好事底吸引力，很少有时間，我們能逍遙自在，摆脫了自然的或养成的各种欲望底苦求，因此，我們那些无数的自然的需要和养成的習慣，便不断地供給一些不快，来輪流着决定我們底意志。一种动作剛被意志决定所完成了，随后立刻就另有一种不快出来使我們来繼續工作。因为要脫离患苦，趋向幸福的第一步，旣然在把我們当下所感到的切迫的痛苦免除了，因此，一种不存在的好事，虽然被人思想，被人承認是善的，可是它旣不是这个不幸中的一部分，因此，当它不在时，便被排挤出去，以便

我們專来努力摆脱当下所感到的那些不快。不过在后来，在經了适当的重复的思維以后，它亦可以較接近于人心，亦可以較有美味，亦可以使我們生起一种欲望来。这种欲望既然亦变成我們当下不快底一部分，則它同别的欲望便立于相等的地位，亦得要求滿足，因此，它亦可以按照它底强力和压力，照样来决定意志。

46 适当的考虑能引起欲望来——由此看来，在适当地考察了任何提出的好事以后，我們便有能力来按照那种好事底价値，引起比例相当的欲望来，因此那种好事亦就可以依着次序，决定意志来追求它。因为任何好事，不論我們承認它有多大，可是它如果不先在我們心中引起各种欲望来，使我們对它底不存在感覚不快，則它便不能达到我們底意志，我們亦沒有进入那种好事底活动范圍中。因为能决定我們意志的那些不快，一定得是現在所感到的，一定得是迫人的，一定得能决定意志底下一次的方向；人心所衡量的（如果它有所衡量），只是在：那一种欲望是当立刻来滿足的，那一种不快是应当先驅除的。因此，我們就看到，人心中只要有不快，只要有欲望，就沒有余地来容納純粹的好事，使之来接近意志，或絲毫来决定它。因为（如方才所說）追求幸福的第一步，既然在完全脫离苦难底范圍，使我們一点亦感覚不到它，因此，在各种不快完全摆脫以前，意志就沒有工夫来顧及别的东西。可是我們在現世这种不完善的状态中，既然为千万种需要和欲望所侵襲，所以要在塵世上想摆脫不快，那恐怕是不可能的。

47 我們所以能够从事考虑，乃是由于我們有能力来暫停欲望底实現——我們既然有許多种不快，来攪扰意志，决定意志，因此，最大的，最迫人的不快一定会决定人底意志，使之趋向下一次的动作，这一点是很自然的，我們已經提說过了。但是事实上，虽大部分如此，可并不永远如此。因为我們据經驗知道，在許多情节下，

人心有一种能力,来暂停动作,不急来滿足,不急来实現它的任何欲望,因此,它可以自由来考究那些欲望底对象,自由来考察他們底各个方面,自由来把它們同別的物象互相比較。人之所以有自由,正是由于这一点。而且我們因为不善用自由,所以我們在日常生活中,努力追求幸福时,常陷于許多过錯、謬誤和失察。因为我們意志底决定作用是太躁急的,而且在沒有妥当考慮之时,我們就早已魯莽进行了。不过我們都有一种能力,使某些特种的欲望暫不实現,因此,我們亦可以阻止住此处所說的不利;这一点,任何人都可以根据日常經驗,在自身看到。在我看来,这就是自由底来源,而且所謂(我看是不正确的称呼)自由意志,亦就是由此成立。因为在任何欲望暫为停頓的时候,我們可以在意志决定以前,在动作(由那种决定而来的)实現以前,有机会来考究、观察、判断我們所将要做的善或恶。在适当的考察之后,我們如果判断出,我們所做的是自己底职責,而且在追求幸福方面,我們所能做的,所应做的,亦就限于此,則我們自然会按照公平考察后所得的最后結果,来欲望、来意志、来动作。这并不是人性底一种过錯,乃是它底一种美德。

48 由我們自己底判断来决定,并不是对自由加了限制——这种情形不但不限制自由,减少自由,反而促进了它、加强了它,那不但不縮小自由,而且自由底目的和功用还正在于此。因此我們如果愈不受这种决定底支配,則我們愈会走近苦难和奴役地步。我們如果認善、恶可以跟着自己判断底选擇而来,可是在最后判断以后,我們底心又完全处于中立状态,不受絲毫决定,則这种中立状态不但不是智慧本質底优点和所長,而且它会成了一种極大的缺点,这种缺点,正如在意志未决定以前,我們不能从容中立,乱行乱止是一样的。一个人可以自由举手向头,或讓它靜垂下去,他在两方面都

是中立的；而且他如果沒有那种能力，或沒有那种中立状态，那一定是一种大缺点。但是他如果在看到有一种打击来到他底头上或眼上时，只是完全漠然，亦不管举手是好，垂手是好，那么，那一定亦是一种大缺点。因此，欲望或选择的能力，如果被善所决定，則正同动作能力被意志所决定一样，都是一种优点；而且决定底程度愈确，优点底程度亦就跟着愈大。不但如此，我們如果不被人心在判断动作底善、恶后所得的最后結果所决定，而被别的事情来决定，則我們便不是自由的。因为自由底目标，正在于达到我們所选擇的好事。因此，人既然是一种含灵之物，所以他便受了自己組織底支配，不得不受自己思想和判断底决定，来追求最好的事物。否則，他一定会受别人底支配，那就不是自由了。而且我們如果不承認人底意志在各种决定作用中，受自己判断底指导，那就无异于說'一个人虽有意欲，虽有动作，可是他底意欲和动作底对象不是他所願意要的。因为在当下思想中，他既然取那个目的，而舍却了别的，这就分明表示，他認那个目的是較好的，而且願意达到它而不願达到别的。要不如此，則我們只得說，他在同时，又能有那个目的，又不能有那个目的，又願意达到那个目的，又不願达到那个目的。这种矛盾是显而易見的，我們虽然接受它，亦有所不可能。

49 最自由的主体就是这样被决定的——我們如果一观察比人較高，而且享受完全幸福的那些神明，則我們很可以合理地判断說，他們在选擇好事方面，虽比我們更容易被决定些，可是我們并沒有理由来断言，他們比我們較不自由、較不幸福。至于要問无限的智慧同善意究竟是什么样的，則我們这样可怜的渺小的动物，如果可以有所言論，則我猜想，上帝一定不能选擇不是善的东西。因为全能者虽然有自由，但是他如果被至善来决定，那并不是沒有道理的。

50　有恒常追求幸福的决心，并不减少自由——要适当地来观察这个被人誤解的自由部分，則我可以問，世上有人因为他不如聰明人考慮得那样周全，而願意当一个見异思迁的人么？一个人如果只是自由行儍事，使自己蒙羞被难，那配得上說是自由么？脫离了理性底束縛，而且不受考察同判断底限制，只使自己选擇最坏的，或实行最坏的，那并不是自由；如果那是自由，是眞正的自由，則瘋子和愚人可以說是世上唯一的自由人。但是我想，沒有人会因为这种自由，而願做一个瘋子；只有已經瘋了的，那就无話可說了。追求幸福的恒常欲望，以及追求幸福时这种欲望所給我們的限制，沒人会認它們为自由底束縛，或者至少說，沒人会認这种束縛是可抱怨的。全能的上帝自身亦是被幸福底必然性所束縛的；而且任何有含灵之物愈受这种必然所支配，就愈能走近无限的完美和幸福。在我們这种愚昧状态中，我們这近視的生物往往易于錯認了眞正的幸福，为避免这一層起見，所以上天又賦給我們一种能力，来暫停任何欲望，使它不一直决定我們底意志，一直使我們立刻發生起动作来。这就是所謂靜立(standing still)；在这里，我們是还不曾充分相信我們所应走的道路的。所謂考察則是在發現南針(consulting a guide)。在考究以后，意志底决定作用就是所謂遵从南針(following the direction of that guide)。一个人如果有能力，按照那种决定作用底方向，来动作或不动作，他就是一个自由人。这种决定作用并不能限制自由所由成立的那种能力。一个人底鐐銬如果打掉，獄門如果給他敞开，他就是完全自由的，因为他或行或止，可以一任其心之所好。他亦許因为夜黑、天变、无家可归，决定要留下，他亦許因为貪恋那里的安适，断然决定了意志，要留在那里，不过他仍然是自由的。

51　追求眞正的幸福是一种必然性，这种必然性正是一切自

由底基础——智慧本質底最高的美点,既然在謹愼地、恒常地、来追求眞正坚牢的幸福,所以我們自己如果心存顧虑,謹防自己将想象的幸福認作眞实的幸福,那正是我們自由底必需的基础。普遍的幸福就是所謂最大的善,亦就是我們的一切欲望所趋向的。我們如果受了必然性底支配,来恒常地追求这种幸福,則这种必然性愈大,那我們便愈为自由。有了这种自由,則在任何特殊的似乎可意的好事出現时,我們就可以任意先考究它是否有引起眞正幸福的趋势,是否与眞正幸福相吻合,而不必被我們底意志决定所强迫,来实現某种特殊的动作,并且来順从那种特殊的好事所引起的欲望。因此,在这方面,我們如果不先按照事体底重要,情节底性質,精詳地考察一番,則我們必須在特殊情形下,暫停了欲望底滿足,因为要选擇,要追求眞正的幸福或最大的好事,那亦正是人性中一种必然性。

52 上述的現象究竟有什么理由——含灵之物,在特殊的情节下,往往要考究所提出、所希求的那种特殊事物是不是可以达到他們底主要目的,是不是可以形成他們底最大好事底眞正部分;在未充分观察以前,他們往往暫且停止动作,不来追求眞正的福祉。确实在恒常地追求眞正的福祉时,在稳定地实現眞正的福祉时,他們底自由亦就是看他們能不能暫且停止动作以为关鍵的。因为一切含灵之物,本性都有追求幸福的趋向,而且这种傾向就形成了他們底强烈动机,使他們时常留心,不要把幸福失掉了。此外,特殊的动作既是达到幸福的一些手段,因此,那种傾向又会必然地使他們在指导这些动作时,小心謹愼,顧虑周到。这种必然性不止能决定我們来追求眞正的幸福,而且它可以同样的力量,使我們来考量、来停擱、并且来檢查:每一种相繼而来的欲望,是否在滿足时能干涉了眞正的幸福,并且把我們錯領了。在我看来,这正是有限的

含灵之物底大的特权，而且我願意人来一考究，他們所已有、所能有、所能利用、所能用以支配动作的一切自由、所以能發生、所以能施展，是不是因为他們在按照事物底重要性，适当地考察了任何动作底善性、恶性以前，他們能暫停自己底各种欲望，使那些欲望不至决定他們底意志立刻来趋向那种动作。这分明是我們所能做到的，而且我們如果已經做到这一層，那我們就把自己底职責尽了、亦就把自己底能力尽了、亦就把应做的都做到了。因为意志既然需要知識来指导它底选擇，所以我們所能做的，亦就是在考察我們所欲望的东西之为善、为恶以前，使我們底意志暫不决定。至于以后跟来的动作，則是展轉相承，一綫直下的。这些动作都依靠于判断底最后决定。至于这种决定，則无論其是由倉卒粗疏的观察来的，或是由审愼成熟的考虑来的，总是在自己能力以内的。因为經驗告我們說，在許多情形下，我們是可以暫且停止，不来当下滿足任何欲望的。

53　能統治我們底情感，正是助进自由的正当途徑——但是我們底心理如果受了極端的攪扰(如日常發生的那样，类如受刑时的痛苦，又如受了爱、怒等狂暴情感底攪动以后，所發生的强烈的不快)，而且感情不能自禁、思想不能自由、心理不能自主、考察不能平正；那么我們只有讓仁爱、慈悲的天父来审判我們底行为了，因为他知道我們底弱点、怜憫我們底脆弱，不以不可能者强我們，而且分明看到，什么是我們所能做的、什么是我們所不能做的。不过要想使我們底行为能趋向于达到眞正幸福的正确方向，則我們委实不能匆促地来俯从我們底各种欲望，而且亦应把自己底情感，加以調理、加以限制，因为只有这样，我們底理解才可以自由考察、理性才可以有了无偏頗的判断。因此，我們关心之点、努力之点，亦应当着重在这一方面。在这方面，我們应当努力来使自己底心理趣

味适合于事物中眞正的內在的善或恶。而且我們如果思想到所假設的或所承認的偉大而重要的好事，則我們亦不应当讓它空空过去；我們应当对它發生欲望、發生貪恋；而且应当考究它底眞正的价值，并且在心中对那种价值形成适当的欲念，使我們在缺乏它时感覚不安，在得到它时又怕失掉了。究竟人們有这种自己决断的能力沒有，人人都容易試驗出来。在这里，人亦不必說，自己不能支配自己底情感，不能防止它們底暴發，不能不随它們来行动，因为他在君王或大人物面前所能做的事，他在独处时，或在上帝面前时，亦一样可以做得到，只看他願意与否罢了。

54 人們所追求的各种途徑为什么又不相同——由前边所說的看来，我們似乎容易解釋，为什么一切人类都欲望幸福，可是他們底意志又使他們走着各不相同的方向，而且有些还甚至于引起禍恶来。在这方面，我可以說，人們在世上所有的选擇虽然互相紛歧、互相矛盾，可是这并不足以証明，他們不是都追求幸福，只足以証明，同样的东西在人們看来，并不都是善的。由人們追求幸福的多种途徑看来，我們可以說，人人所認的幸福底对象并不一样，而且所选的达到幸福的途徑亦不一样。人生底顧虑如果止限于今生，則我們可以說，有的人所以爱研讀、爱知識，有的人所以爱打鷹，爱打猎，有的人所以爱奢华、爱縱欲，有的人所以爱清明、爱財富，那并不是因为这些人所希圖的不是幸福，乃是因为他們幸福底对象是各不相同的。有一个医生对他底患眼痛的病人說得好，"如果你覚得享用美酒，比利用目力快乐更大，則酒可以說是对你好的；但是你如果覚得看物比飲酒更为快乐，則酒是全无价値的。"

55 人心底嗜好各不相同，正如各人底味覚似的，因此，你如果要以財富同光荣来取悅于一切人，那是徒劳而无功的（自然有些人以此为幸福），就如你不能以牛乳餅或龙虾来疗一切人底飢似的。

因为这些东西，有的人們虽以它們为可口的美味，可是在别人看来，它們是完全可憎，而且可厭的，而且常态的人們有的亦竟願挨餓忍飢，亦不願以别人所認为美饌的盘餐来充飢腸，因此，古代哲学家虽然問說，所謂至善(summum bonum)究竟在于財富呢？还是德性呢？还是思維呢？还是身体的快乐呢？可是在我看来，这个問題实在是无意义的。要照这样問，則我們亦可以合理地来爭辯，所謂至味是在苹果呢？是在酸梅呢？是在核桃呢？照那样，則我們亦可以在这方面有了各种派别了。因为美味不在于事物本身，只在于它們在特殊的或此或彼的上顎上所生的快感，因此，最大的幸福亦在于享有那些能产生最大快乐的事物，而避免那些能产生紛扰和痛苦的事物。不过在各人看来，这些事物的价值是各不相同的。因此，人底希望如果只在于今生，而且他們亦只能在今生有所享受，則我們亦无怪乎人們要尽力免除能触犯他們的事物，并且要尽力追求能娛乐他們的事物，以求得到他們底幸福。因为我們底希望如果超不过坟墓那边，則我們自然可以合理地推断說，"讓我們今天且吃、且喝"、"讓我們今天且享受我們底快乐"、"因为明天我們就要死的。"不过同时我們还可以說，这些快乐是因人而殊的，因此，我們正不必怪他們所求的各种对象竟然有許多差异。这一層我想可以解釋了，人們既然都追求幸福，何以他們又不被同一事物所激动。人們所选擇的事物虽然可以各别，可是他們所选擇的都是正确的。在这里，我們正可以假定他們如一群昆虫似的。其中有的是蜂，所爱的是花与甜味；又有的是甲虫，所爱的又是别的食品。而且它們在享受了一定的时季以后，便行消灭，而不复存留。

56　人們底选擇为什么会錯誤——要把上述的各种情节加以适当的衡量，則我們可以明白地看到，人类的自由是什么情形。我們分明看到，所謂自由就在于有能力，来照自己底意志，做或不做

某件事情,停或不停某件事情。这是无可否認的。不过在这个含义中,我們似乎只提到由意欲而起的动作,因此,我們还可以問,究竟意欲是自由的不是?我們已經答复过这一点說,在許多情形下,人并不能抑制自己底意志作用,他必須要施展其意志作用,而且所提出的动作,是否将要存在或不存在,亦就要以他底意志为憑。不过在某种情形下,人在意志方面,亦可以說有自由;因为人可以选擇一种較远的善,以为自己所追求的目的。在这里,人可以对所提出的对象,暫时停止其或取或舍的选擇作用,慢慢来仔細考究,那个对象底本質和所生的結果,是否足以使他幸福。因为他只要一选取那个对象,那个对象就要变成他底幸福底一部分,而引起他底欲望来,这种欲望又要引起相当的不快来,这种不快又能决定他底意志,使他从事工作,在所遇的任何机会中,来追求他底选擇。因此,我們就看到,人所意欲,所实現的各种特殊的行动,虽然在自己都判断为合理的,可是他有时还正該加以刑罰。因为他底意志虽然常被他底理解所認为合理的事物来决定,可是我們并不能因此来原諒他。因为他自己底选擇既然倉卒,所以他底善、恶标准就有了錯誤;不过这些尺度虽然錯誤、虛伪,可是它們在他将来行为上的影响,正如它們是正确的、无誤的一样。他既然損坏了他底上顎,則他必得对于后来的疾病和死亡負責任。物性底永久法則,并不能稍事改变,以求合于他底錯誤的选擇。如果他本来有选擇眞正幸福的自由,可是因为他忽略了这种自由,或誤用了这种自由,致陷于錯誤,則后来的謬行,应該归咎于他底选擇不当。因为他本有暫停决定的能力,上帝所以賦予他以那种能力,正是要使他考察并关心他自己底幸福,不使自己受了蒙蔽。而且他在这样关切重大的事情上,亦不应覚得,受蒙蔽是应該的。

上边所說的亦可以指示給我們,世人所选擇的东西为什么不

同，而且他們追求幸福的途徑为什么亦各异。不过人們既然恒常地專一地来免苦求乐，因此，我們仍不得不問，人們为什么舍好的而选坏的？为什么竟然选擇使他們陷于苦难的那些事物(据他們自白如此)？

57 要解釋人們既然都追求幸福，何以又采取了不同的途徑，則我們应該考究，使意志能选擇其自願动作的那些不快之感是从那里来的。

(一) 有的是由身体的痛苦来的：——有些不快底来源不是在我們能力范圍內的，就如由缺乏、疾病和外伤(如刑具)所引起的身体痛苦便是。这些痛苦，在現实而狂暴时，往往能在意志上起了很强的作用，并且使人們改轉了生活方向，离弃了德性、虔敬、宗教以及他們以前所認为能致幸福的途徑。人人都不致力或者不能(因为沒有習慣)借着思維較远較迟的好事，使自己心中生起很强的欲望来，以平衡他在身体痛苦中所感到的不快，以使他在选擇将来能致幸福的那些行动时，有了定見。在这方面，我們如果需要例証，而且世界各地各代如果不曾供給充分的例証，以証明所謂"不可避免的环境使人墮落"(Necessitas cogit ad turpia)的那句常言，則我們正可举一个可悲惨的邻地为例，以証明此說之不謬(不过这是无需的)。因此，我們可以說，我們所以常常祈禱說，"不要使我們陷于誘惑。"那正有其充足的理由在。〔按此处系指法国的宗教殘杀而言——譯者〕

(二) 由錯誤判断而起的錯誤欲望：——有些不快所以生起，乃是因为我們欲望不存在的幸福。这些欲望是同我們对不存在的善所形成的判断，所發生的爱好成比例的。不过我們在这两方面，都易陷于錯誤，而且这些錯誤是由于自己底过失来的。

58 我們对当下的善或恶所形成的判断，常常是对的——第

一，我要考究人們对将来善、恶所形成的錯誤判断，以及其所引起的錯誤欲望。因为說到当下的幸福和苦难，則人如果只單独考究它，而且它底結果如果亦很远，则人永不会錯誤了。他知道什么是他所最喜悅的、眞正爱乐的。当下所享受的事物，其所表現的正如其本然的样子，在这种情形下，外貌的善和眞正的善常常是一致的。因为所謂痛苦或快乐，其程度正如所感到的那样，而且当下的善或恶亦眞如其所表現的那样。因此，我們底各种动作如果自身归結于自身，而不能引起以后的結果来，則我們一定会无誤地选取最好的目的，如果人們能同时感到忠实勤劳底辛苦，和飢寒冻餓底痛苦，則沒有人会怀疑自己底选擇；如果人們能同时享到肉欲底滿足，和天堂底快乐，則他在决定自己底选擇时，亦不会迟疑，不会錯誤。

59　不过我們在进行自己底自願的行动时，它們所要引起的幸福和苦难并不能同时出現，它們只能引起后来的善恶来，而且它們所引起的善恶，还是在它們过去以后才能出現的。因此，我們底欲望常常看得超过了当下的享受，并且使自己底心趋向于不存在的那种好事。我們所以如此，乃是因为我們想那种不存在的好事是我們幸福底必需条件，而且那种不存在的好事所以能吸引我們，亦就是因为我們相信那种必然性。如果沒有这种必然性，則我們便不能被不存在的好事所激动。因为据我們在塵世上所習慣、所意識到的而論，則我們可以說，在我們这狹窄的能力范圍以內講，一切悠远的好事、甚至于明显的好事，都不能打动我們；因为我們在同时只能感到一种快乐，而且这种快乐，只要免除了一切不快，則在它存在时就能使我們自己覚得自己是幸福的。因为懶散和享受已經足以成了当下的幸福，因此，我們便不願意再事变化；因为我們覚得自己已經幸福，而且只要覚得滿足，就已經够了。因为誰能滿足，誰就是幸福的。但是新的不快如果一来到，則这种幸福便被攪扰，

因此,我們就又重新工作,来追求自己底幸福。

60 有时是因为人們判断錯誤那一些东西是自己幸福底必需部分——人們所以常常不来欲望最大的不存在的好事乃是因为他們往往断言,他們离了那种好事亦可以得到幸福。因为这类思想如果一盘踞他們底心理,則将来底快乐便不足以感动他們;他們对于这些快乐,并不关心,亦并感不到不快。他們底意志亦因为不受那些欲望底决定,所以便来追求較近的滿足,而且它要驅除它在貪求时、想念时,所感到的那些不快。但是你如果要把一个人对于这些事物的見解改变了,讓他知道德性和宗教是他底幸福底必需条件,讓他見到来生底幸福和苦难,并且讓他見到正直的判官——上帝——要按各人底行为来报酬各人:則支配他底选擇的这些善、恶标准,一定会大有所改变。因为他会看到,"上帝要給追求光荣、尊荣,和不死的人以永生,要給做恶的人以忿怒、刑罰和苦楚",因为他会看到,来生底完全幸福或禍患要看人們自己在塵世上的行为如何而定。塵世上一切快乐和痛苦既然同永生的灵魂此后将要受的无尽的幸福和極大的苦难,不能相提并論,因此,人在选擇自己力所能及的各种行动时,一定不看它們是否能引起暫时的快乐或痛苦而定,一定要看它們是否能引起来生的完全永久的幸福而定。

61 錯誤判断底一个較詳細的叙述——不过要詳細地来解釋,人們既然誠心追求幸福,何以又会給自己招来禍患,則我們应当考究,各种事物如何可以借虛伪的現象,呈現于我們底欲望之前。在我看来,我們所以有这些錯誤,乃是因为我們关于那些事物的判断有了錯誤。因此,要想知道,我們底錯誤能达到何种程度,并且我們底錯誤判断是由哪里来的,則我們应当記得,事物底善、恶原有两層意义:

第一,所謂善或恶,只是快乐或痛苦自身;

第二，則除了当下的快乐和痛苦以外，任何东西只要能憑借其結果或效力能由远处将快乐招致来，則它亦是我們欲望底对象，亦可以感动了有先見的任何动物。因此，凡能引生快乐或痛苦的各种东西，亦能被人認为是善的或恶的。

62. 判断所以錯誤，所以能使我們誤入歧途，所以能使意志固执于較坏的一面，乃是因为在比較这些事物时，我們得到了錯誤的报告。（不过我这里所說的錯誤判断，并非是說由别人所决定的，乃是人人自己会承認是錯的。）因为我既然确定地断言，一切含灵之物都在切实追求幸福，而且所謂幸福只在于快乐底享受，其中不能掺杂任何重大的不快，因此，人們从不会自願地在自己底飲料內加一些苦的成分，而且他只要有能力用一种东西来滿足自己底心願，来完成自己底幸福，則他亦不会省略了那种东西。因此，他倘若竟然不是这样，那一定是由于他底錯誤的判断。不过我此处所說的錯誤，并不是指那种根深蒂固的偏执所生起的錯誤（不信来世）而言，因为那种錯誤几乎不配称为錯誤的判断。因此我这里，所說的錯誤判断，乃是人人所承認的那些錯誤。

63. 在思考当下的和将来的事物时所發生的錯誤判断——（甲）因此，人人在当下的快乐和痛苦方面，并不能錯認了眞正的善或恶。因为快乐或痛苦被感覚到有多大，它們实际上就有多大。不过当下的快乐和痛苦，虽然把它們底程度和差异，分分明明表示出来，可是我們在以現在的痛苦或快乐同将来的相比較时（意志底許多重要决定都是这样的），則我們往往对它們形成了錯誤的判断，因为我們底尺度往往是按照距离底远近而有所变化的。物象如果近了，則它們便似乎較为大些，可是比它們大的东西如果远了，反而似乎小些。痛苦和快乐亦是这种情形。当下的物象亦容易引起苦乐来，至于那些远隔的物象，則在比較时，便有一層不利。

因此，許多人就如浪蕩子似的，他們以为手中的小数胜过将来的大数，因此，他們往往因为当下的些小所有，失掉了繼承时的巨大所有。但是不論人底快乐着重在那一方面，他一定会承認这是一种錯誤的判断。因为将来終久会变成現在，而且在接近时，它底优势会現出来，会把它自己充分表現出来，而且会把度量錯誤的人底故意的錯誤發現出来。飲酒底快乐，在一擲开酒杯以后，如果就伴有嘔吐、头痛，如一般人在几点鐘以后所必然要感受的那样，則我想，任何人在这些情形下，都不会再以酒沾着自己底口唇——虽然他很爱飲。可是他所以天天仍然要豪飲，乃是因为在选擇时对时間稍有錯誤，以至于引起坏結果来。快乐或痛苦只距离几点鐘的光景，尙足以減了其固有的程度，那么如果隔着較大的距离，而且一个人如果不以正确的判断，来做时間所将要給他实現的事情，就是說不能把它看做是当下的，不能把它底真正分量認識清楚，則他不是更要忽略了将来的痛苦和快乐么？可是在快乐和痛苦方面、在幸福和禍患底眞正程度方面，我們底做法往常是这样的。将来的事物总不免失掉其正确的比例，現在的事物总覺得是較大的，总覺得能得我們底偏爱。不过我这里所說的錯誤判断，却不是那种重大的錯誤判断，因为人們在那方面，幷不是把不存在的事物看輕了，乃竟当作子虛，因为有的人們只享受他們現在所能享的，幷且安然不疑地發生了一种錯誤的結論說，将来是不会有禍患的。这种錯誤幷不發生于比較将来的善、恶之为大为小（这正是我們現在所說的），它乃是关于善、恶本身的另外一种錯誤判断，人們在这里是不認那些善、恶可以引起以后的快乐或痛苦来的。

64. 这种錯誤底原因——在以現在的苦乐同将来的相比較时，我們底判断所以有錯誤，乃是因为人心底組織就是微弱而狹窄的。我們不能在同时充分享受到两种快乐底力量，至于在受了痛

苦的攪扰时，則我們更不容易享受到任何快乐。当下的快乐如果不是微弱无力，則它便会充滿了我們底狹窄心灵，占据了我們底全部心理，使我們几乎不能再想到其他不存在的事物。在另一方面，在我們底各种快乐中，如果有些快乐不很强烈，不足以使我們完全不想远隔的事物，我們就会極端恐怖痛苦，因此，稍有一点痛苦就足以把我們底一切快乐消灭了；因为你要把一点苦味攪在杯內，就能把甜味取消了。因此，我們无論如何，总要想法把当下的禍害驅除了。而且我們想任何事物底不存在都抵不住这种痛苦；因为在感受当下的痛苦时，我們往往覚得自己便不能享受任何些小的幸福。——日常人們底抱怨，就可以明显地証明这一層。他們覚得現实所感到的痛苦是一切痛苦中最剧烈的，因此，他們便憂戚地喊叫說，"什么就比这好受，什么亦沒有这样难过！"因此，我們底全部努力和思想就完全着重在当下禍害底驅除上；而且不論后来有什么結果，我們总覚得先把痛苦驅除了，才能滿足了实現幸福的第一个必需的条件。我們很着急地想象，什么亦沒有我們現在所感受的痛苦那样厉害。拒享当下所呈現出的一种快乐，旣是一种痛苦，而且常是一种大的痛苦，因此，我們底欲望便常被接近的，能动人的物象所刺激。因此，我們正不必惊异，这种欲望为什么在起作用时亦正同眞正的痛苦一样，何以它亦能使将来的事物在自己思想中减了色，何以会使我們盲目地来接受它。

65. 此外，我們还可以說，不存在的好事或将来的快乐（二者是一回事），往往不容易平衡了当下痛苦或欲望所引起的不快，尤其在那种快乐为我們所不熟知时，更其是如此的。因为那种快乐底程度旣然不能超过我們享受它时所眞正尝到的程度，因此，人們便容易看輕它，使它讓步于任何当下的欲望；而且他們会說，他們在将来眞正尝試那种快乐时，亦不見得眞能如一般人所傳說、所相

信的那样，因为他們看到，不止别人所贊美的东西，就是自己在某一时期所極端欢喜的东西，到了另一个时期就会变成乏味的、可憎的；因此，他們就以为那种快乐并沒有什么特点，可以使我們牺牲一种当下的享受。但是他們应当承認，說到来世底幸福，这种判断方法是錯誤的，因为他們万不能說，上帝不能按照自己底意志使他所爱的人享到幸福。因为来世旣是一种幸福底光景，則它一定会适合于人人底心願和欲望；而且我們縱然假設，他們在将来的口味各不相同，一如現在这样，可是天堂的瑪瑧一定适合各人底脾胃。——总而言之，我們对于将来的和現在的快乐和痛苦，所以有了錯誤的判断，乃是因为在比較它們时有了錯誤（这里我把不存在的好事当做是将来的），关于这种錯誤，我們底話亦就止于此了。

66. 錯誤的判断有时是在我們考究行为底結果时發生的——（乙）至于在将来能引生善、恶結果的那些东西，則我們对它們的判断所以發生錯誤，亦有几条途徑。

（一）有时我們虽亦以为它們能引起痛苦来，可是我們并不以为它們能引起实际上那样大的痛苦来。

（二）有时我們縱然覚得有很大的坏結果，可是我們以为它并不确定，亦許它不能照着我們所期望的出現，亦許它可以借着别的方法避免了，就如借勤劳、干練、变化、悔改等等。这些判断方法都是很錯誤的，而且我如果要在各种特殊情节下，加以詳尽的研究，則亦很容易指示出这些錯誤来。不过我現在只可以概括地說，我們如果不按照事物底重要性，与其不可忽視性，先把它加以适当的考察，就一直根据不可靠的猜想，来为較小的好事而把較大的好事牺牲了，那是一种很錯誤而且很不合理的进行方法。这一層我想是人人必得承認的，而且人們如果一考究这种錯誤判断底寻常原

因，則他們更得承認这一点。現在我們可列举一些原因如下。

67. 这种情形所以發生的一些原因——

（甲）愚昧：一个人在判断时如果不先尽力求得充分的报告，則他底錯誤判断是不可寬宥的。

（乙）忽略：一个人如果忽略了自己所已知道的，則实际上亦要促成自己当下的愚昧，使我們底判断陷于錯誤。所謂判断本来就是要衡量事实底各种情节，并且要从而决定优势将落在那一边。如果我們把一造的情节倉卒地凑在一塊，而且应列入計算的各种条款也被我們所忽略了，則这种倉卒情形所引起的判断，会同完全的愚昧所引起的一样。这种情形所以常常發生，乃是因为当下有一些痛苦或快乐，被我們这微弱而热烈的天性所增强，使我們深深感到現实的力量。不过上天所以要賦予我們以理解和理性，就是要避免这种倉卒的举动，而且我們如果能正确地利用它来找寻、来观察、来判断，則我們一定可以达到这种目的。如果沒有自由，則理解完全无效，如果沒有理解，則自由（如果有的話）全无意义。一个人如果看到了某种事物能为善于他或为恶于他，并且看到了，某种事物能使他享福，或能使他受禍，可是同时如果他又不能向那种东西进一步，或退一步，那么他虽然能看，究有什么好处呢？一个人如果只有在黑暗中行走的自由，則他虽有自由，可是他同被風力所吹的一个忽上忽下的水泡，究有什么区别呢？只要你被盲目的冲动所支配，則不論那种力量是由外發或由內發，都无关系。因此，自由底首要功用就在于能阻止盲目的倉卒动作。自由底主要用途就在于張目靜立，四面察看，并且按照事体底重要性来考究我們所要做的事情底結果。至于要問，懶散、怠忽、热心、情感、風尙、恶習、等怎样能在一些情节下助成这些錯誤的判断，則我在此地且不加以考究。在下边，我想还应当再叙述另一种虛妄的判断，因为它虽

然很有影响,可是(或者)少为人所注意的。

68. 对于幸福底必需条件所形成的錯誤判断——一切人自然都是欲望幸福的,这一層并无可以怀疑之点。不过我們方才說过,一切人在脫离了痛苦以后,往往容易滿足于当下的快乐,或習慣給他們养成的快乐;而且他們既感到幸福,則除非有新的欲望使他們不快,攪扰了他們底幸福,并且使他們知道,他們并非幸福:——若非这样,則他們便不会往远处看,而且他們底意志亦不会决定采取某种行动,以来追求别的已知的或明显的好事。因为我們既然知道,我們不能同时享受各种好事,而且各种好事又是互相排斥的,因此,任何明显的好事,只要我們不認它是幸福底必需条件,則我們底欲望便不会确定在它上边;因为我們如果覚得自己离了它,亦可以幸福,則它便不能打动我們的心。人們所以常常判断錯誤,这实在亦是一种原因,因为他們往往把幸福底必需条件,認为是非必需的。这种錯誤常使我們誤选了我們所志向的好事,并且在好事远隔时,又常使我們誤选了达到它的方法。但是不論一个人是錯認了好事底本身,或錯認了达到好事的方法,只要他失掉了大目标(或幸福),則他便会承認自己底判断有了錯誤。这种錯誤所以發生,往往是因为能达到目的的那些行动有一种眞正的或假設的不快;因为人們覚得,要先使自己經过不幸,然后再达到幸福,那是很荒謬的,因此,他們就往往不采取那样做法。

69. 我們可以改变了事物中的可意性或不可意性——在这方面,我們底最后問題,就是:"人是否有能力来改变伴行动而来的那种快感或不快?"要答复这个問題,則我可以說,在許多情形下,这是很可能的。人們委实能够,而且亦应該把自己底脾胃改变了,并且对那些无美味的或自認为无美味的东西,發生一种爱好。人心底口味正如身体底口味一样有許多花样,一样可以变化。人們如

果觉得行动所引起的不快或乏味不能改变成快乐和欲望，那委实是一种錯誤，因为这分明是他們底能力所能改变的。在一些情形下，适当的考虑就可以有这种作用；在許多情形下，練習、專心和習慣亦可以有这种作用。面包或烟叶，虽然人們知道它們有益于康健，可是人們会因为寡味或恶味把它們忽略了。不过理性和考虑可以起首認識到它們底价值，并且开始試用它們，而且后来久用或習慣又可以使它們可意于人。說到德性，則我們分明知道，它亦是这样的。各种行动所以可意（或不可意），或則因为它們本身底性質，或則因为它們能达到較大而較可意的目的。一道盘餐如果蒸調好，則它当然可以可人口，而且它在食时所引起的快乐，就能刺激人心，并不必参考着别的目的。不过我們如要再考究康健和强力底快乐（食品当然以这为目的），則我們可以更感到一种美味，使我們吞咽了并不可口的食品。在后边这种情形下，一种行动所以可人意或不可人意，乃是看我們思考它底目的如何而定，乃是看我們是否相信它有能达到目的的趋向而定，乃是看我們是否相信它同目的有必然的联系而定。不过行动本身所給人的快乐，多半乃是由習慣和練習而养成，而增加的。一种东西在远看之下，或者要引起我們底嫌恶，不过在屡試之后，就可以安之若素；一种东西在初試之时，或者会使我們不悅，可是在屡習之后，就可以使我們發生爱慕。習慣有很大的魔力，凡我們所慣做的事情，都觉得順利并且高兴，因此，它就有很强的吸引力，因此，慣熟的練習如果使一些行动适合于我們，并且使我們感到兴趣，則我們如果取消了那些行动，便觉难过，便觉不快。这虽是显而易見的，而且是人人所經驗到的，可是人們在追求幸福时，十分忽略这一点，因此，我們如果說，“人可以使各种行动或各种事物多少可意起来，并且緩和了人們一向为自己底漫游所借口的原因”，則人們或者会以为那是一个

奇論。風尙和俗見确立了錯誤的意念，教育和風尙又养成了坏的習慣，因此，事物底眞价便被誤認，人們底口味便漸变坏。我們必須費辛苦把这些改正了，并且使相反的習慣把我們底快乐改变了，对那些必然能产生幸福的东西，感到一种趣味。这一層是人人可以自認能做到的，幸福如果失掉，禍患如果来临，他就会承認，自己底忽略是錯誤的，并且会自己責怨自己不該如此。我可以問問，人們底一向做法是不是常如此的？

70．取罪恶而舍德性分明是一种錯誤的判断——我現在且不詳論能使人迷途的那些錯誤的判断，以及对自己能力以內的事情的忽略。因为这样一来，就可以做成一部書，那就不是我底职务了。但是不論人們底意念如何錯誤，不論他們对于自己能力以內事物的忽略如何可耻，不論这些意念和忽略如何使他們离了幸福底途徑，并且使他們营各种差异的生活(如我們所見的)，可是我們分明見到，不論任何人，只要能考究一番，則他在选擇时，一定会依据于眞正基本上所建的道德，来行判断；而且一个有理性的动物，如果竟然舍了理性，不能認眞地反省无限的幸福和苦难，則他将来一定会責怨自己一向不曾按照本分应用其理解。我們只要一思考永久状况底可能性(这自然是无人能怀疑的)，則全能者为执行其法律所定的来世的賞罰，便可以有充分的力量，使人在选擇时，違反了現世所能呈現出的任何快乐或痛苦。人只要承認，現世的良好生活底可能的結果，一定是无穷无尽的幸福，現世的恶劣生活底可能的結果，一定是无穷无尽的禍患，則他一定会合理地断言說，一个有德性的生活，比一个罪恶的生活好，因为前者可以使我們希望将来有无穷的福乐，后者則徒使我們恐怖将来会有凶恶的禍患情形，期待着有罪者，或者至少亦要使我們犹疑恐怕将来会灭亡了。縱然塵世上有德性的生活只是痛苦，罪恶的生活只是不断的

快乐，上述的情形仍分明是真实的。不过大体說来，恶人們即在現世的所有方面講，亦不見得占得优势；而且总括起来一观察，我想他們即在塵世上亦是处于最坏境地的。如果人把无限的幸福置于天秤底一端，把无限的禍患置于天秤底另一端，并且他知道，虔誠的人走錯时，所得的最坏結果，亦可以抵得住恶人走对时所得的最好的結果，則他如果不是瘋了，他肯来冒險么？人們只要有智慧，誰肯使自己陷于无限禍患底可能范圍以內呢？因为他縱然不至得到这种禍患，他亦不能由冒險而有所收获。而在另一方面說来，則淸醒者底希望如果能实現，則他只是得到那种无限的幸福，却并不曾有什么冒險。因此，善人如果是对的，則他是永久幸福的，如果是錯的，則他亦感不到什么禍患。在另一方面，則恶人如果是对的，他亦不是幸福的，如果是錯的，則他又是无限地受苦的。旣然如此，那么，人們在这方面实行判断时，如果不知該选擇那一方面，那不显然是一种錯誤么？——我在这里并不是論說来世底确定性或可然性；因为我底意思，只是要指明人底錯誤判断。我想人如果知道，并且确信，来世至少是可能的，則他不論根据任何理由，来选擇罪恶生活中的短促的快乐，他都会根据自己所立的原則承認那是一种錯誤的判断。

71. 总攝前义——在一起初我就恐怕書中論人类自由的这一章不免有些錯誤，而且在初版以后，有一个很聰明的朋友，亦疑其中有些錯誤，只是他不能指示出特殊的地方来。因此，在完結这一章时，我就不得不較仔細地重新考察一番。在重新思考以后，我就瞥見一个輕微而不易察覚的忽略，因为我已經把似乎无甚分別的一些字混用在一起。因为有了这种發現，所以我就在这第二版中，又附加了一点新的見解，以求学界底批評。我底意思，簡單說来，就是：自由乃是按照人心底指导来發生动作或停止动作的一种能

力。至于我們所謂意志，則亦是一种能力，它可以在特殊的例証中，指导我們的运动官能来运动或靜止。至于在一系列自願的运动中，能决定我們底意志使之發生各种差异动作的，則是一些当下的不快；这种不快就是欲望所引起的，或者至少說是同欲望底不快相伴而生的。至于欲望則多半是被禍害所激动的一种逃避的傾向，因为能完全免除痛苦，乃能得到幸福。(不过每一种好事，甚至于每一种較大的好事，亦不能常常刺激我們底欲望，因为它不一定是我們幸福底必需部分，或者我們不認它是自己幸福底必需部分。）因为我們所希望的，只是幸福。不过这种貪求幸福的普遍欲望，虽然恒常地、不变地發生作用，可是任何特殊欲望底滿足，亦可以暫时不决定意志，使它發生以后的行动；因为我們可以先仔細考究，我們所欲望的这种特殊貌似的好事，是否我們眞正幸福底一些部分，是否与我們底幸福互相契合。在考察以后，判断所得的結果，就是最后能决定人的，因为所謂人底自由，就是不受別物底支配，只受为判断所指导的欲望底支配。我知道，有些人以为自由就是人在意志决定以前那种中立状态，我亦很希望，着重"先前的中立状态"的那些人們明白告訴我們，这种假設的中立状态是不是亦在理解底思想和判断以前一如其在意志底命令以前。因为我們不能說它是在它們中間的，不能說它是直接在理解底判断以后，和意志底决定以前的；因为意志底决定是直接跟着理解底判断来的。在我看来，我們如果認在理解底思想和判断以前的那种中立状态为自由，那正好象認漆黑的状态(在这里我們便无可見，无可說)为自由一样；至少亦可以說，他們認不能有自由的主体是有自由的，因为任何主体若不經过思想和判断，便不能說是有自由的。我并不在文字方面吹毛求疵；因此，人們如果主張中立状态就是自由，則我亦可以同意于他們。不过我所謂中立状态乃是指理解發生判

断以后的那中立状态而言，甚至于是指意志發生决定以后的那种中立状态而言；而且那种中立状态不屬于人(因为他如果一判断了还是做好，还是休好，則他便不会再中立)，而屬于人底能动作的各种能力。这些能力在意志决定以前，或在意志决定以后，都一样可以来进行或来停止各种动作。因此，它們这种状态或者可以被叫做一种中立状态；而且这种中立状态到什么程度，則一个人底自由亦只到什么程度，再不能超过这个限度。就如我有能力来运动我底手，或靜止我底手，則不論来运动我底手，或靜止我底手，而我底运动能力都是中立的；因此，不論在那一方面講，我亦完全是自由的。我底意志虽然决定那种动作的能力来靜止了，可是我仍是自由的，因为我那种动作能力底中立状态还存在着，它仍然可以自由行动或不行动。我底意志虽然当下命令我底手靜止住，可是我底手底运动能力并不为意志底决定作用所損坏了，那种能力仍保持其中立状态，它仍可以自由行动或不行动，仍如以前一样；我們如果試一試，使它营相反的运动，就可以看到这一層。但是在我底手靜止时，如果它忽然得了瘫痪症，則它底动作能力底中立性就行失掉，而且我底自由亦就跟着失掉；因此，在那方面，我就失掉自由，而且必然要使我底手停頓起来。在另一方面，我底手如果又为拘攣症所运动，則那种动作的能力底中立性便被运动所取消，而且在那方面，我底自由亦就失掉；因为我是不得不运动的。我所以要附带論及这一点，乃是要指示出，自由似乎就是这种中立性，而不是其他任何眞正的或想象的中立性。

72. 关于自由底本質同范圍，我們必須有眞正的意念，因为这种眞正的意念是十分重要的。因为这种緣故，所以我在前边解釋自由时，不免有些枝蔓的議論。这一層，我希望人們会原諒我。在論能力的这一章內，意志、意欲、自由、必然等等观念自然地出現

于我底观念中。在此書第一版內,我亦曾經按照自己底眼光,把我对于这些观念的思想叙述出来。不过我現在承認我底意見有些变化,并且我覚得我这層变化是有根据的。我实在是一个爱眞理者,并非是一个崇拜自己主义者,所以我敢公然承認自己底变化。在初版中,我自然亦只是不偏不倚地来追求眞理,而且我想它走在那里,我就跟在那里。不过我旣不虛荣用事,想象自己完全无錯誤,亦不詭譎存心,只恐怕自己底名誉有了沾汚,故意裝无錯誤。因此,我在較严格的考察之后所發現的,我仍然敢把它印行出来,而并不感覚羞耻,因为我仍是同前一样誠实的追求眞理。有的人們或者以为我以前的意見是对的、有的人們或者以为我現在的意見是对的(我已經見过这类人),有的人們或者以为我前后的意見都是不对的。人們这些差别的意見,我并不覚得可怪;因为在爭論的事体上,理性往往不易有公正的演繹,而且在抽象的意念方面,精确的演繹亦是不容易的,尤其在議論冗長时,更是如此的。因此,这个自由底題目如果仍有一些困难存在,而且人們如果根据这些理由或别的理由,把这些困难廓清了,那我就感謝不尽了。

在完結这个題目以前,我們还不妨运用思想来較精确地考察所謂行动,以便对于能力得到更为清晰的观念。我在前边已經說过,我們只有两种动作观念:一为运动,一为思想。不过事实上这两种虽都可以叫做动作,可是我們在进一步考察以后,就会看到它們并不完全永远如此。因为我如果不錯的話,則我可以說:在两方面都有許多例証,在适当地考察之后,它們宁可說是被动作用,而不可說是自动作用,而且它們只是客体中被动能力底結果,并不是主体中自动能力底結果,如一般人所想象的那样。因为在那些例証中,能运动能思想的那种实体,只是先由外界得到各种印象,然后才能發生动作,因此,那种能力就其本义而論,不是一种自动的

能力，只是客体中一种被动的容受力。不过有时一种实体或主体可以憑其自己底力量發生动作；这就是所謂自动的能力。实体只要能变化自身，产生出任何結果来，那就是所謂动作。就如一个凝固的实体如果憑其运动使别个实体底可感观念發生了变化，則这种运动底变状便可以說是一种动作。不过这个凝固实体底运动如果是由外界的别的主体来的，則在正确思考之下，它便不能說是自动，只是一种被动。因此，任何实体如果不能自己开始运动，或者使别的靜止的实体运动起来，則它便沒有自动的运动能力。同样，在思想方面，我們虽有能力来从外界实体底动作接受到任何观念或思想，而且这种能力亦叫做思想底能力，可是它亦只是一种被动的能力或容力。不过我們如能任意把各种观念呼喚出来，并且任意来比較它們，那就可以算是一种自动的能力。这种反省或者可以有一些功用，或者可以使我們免除了关于能力和动作所形成的一些錯誤观念；因为文法上和言語上往往使我們在这方面有了錯誤。文法学者所謂自动的动詞所表示的作用，实在并不永远表示动作，就如，"我看見月或星"，又如"我感到太阳之热"，这两个命題虽然是被自动的动詞所表示的，可是它們并不表示出我憑借任何动作在那些实体上發生了作用，只表示我接受了光、圓、热等等观念，而在这方面，我只是被动的，并非自动的，而且我底眼或身在那种情状下，亦不能不接受它們。不过我要是把我底眼轉向别处，或者把我底身体离开日光，則我可以正确地說是自动的。因为我所以發生那种运动，乃是由于自己底选擇，乃是由于自身的力量。这种动作乃是由自动的能力所产生的。

73. 上边我已經粗略地把一切其他观念所發源的、所由以組成的那些原始观念，加以叙述。我如果要以哲学家底立場来考察一切别的观念發生的原因和組成的成分，則我可以相信，它們都可

以还原于几个少数的原始观念，就如我們由感官从外物所接受来的广袤、凝性、被动力等等观念，以及由反省从心中所接受的知覚力(perceptivity)、运动力(motivity)等等观念。我在这里，不得不求讀者原諒我这两个新名詞，因为我所以用它們，乃是怕人因为慣用双关的名詞，致在这里發生了誤解。至于存在、綿延、数目等等观念（它們是屬于两方面的），我們如果亦把它們加进去，則我們便得到其他一切观念所依靠的一切原始的观念。因为我想，我們可以借这些观念解釋了顏色、声音、滋味、气味，以及所有的其他一切观念底本質。产生这些感覚的，原是一些微小的物体，因此，我們如果有敏銳的能力，来察看这些物体底各种广袤和各种运动，我們就可以解釋了这些感覚。不过我現在的意思，只是要考察人心何以能憑借天賦的力量从各种观念和現象得到事物的知識，只是要考察人心怎么对那些事物得到那种知識，并不是要来考察各种观念底起源和生产方式，因此，各种物体虽有能力，可以借其特殊的組織和其各部分底形相，把它們底可感性質底观念傳給我們，可是我現在并不要从哲学方面来考察那些形相和那些組織，因为那正同我这部論文原来的計划相反。我現在并不想在这方面，再有所深論。我現在只說，金或番紅具有产生黃色观念底能力，雪或乳具有产生白色观念的能力，而且所謂黃和白底观念，我們只憑視覚就可以得到，并不必要来考察那些物体部分底組織，以及由它們射出并使我們产生那些观念的那些分子底特殊形相或运动。自然我們在超过心中單純的观念，进而研究它們底原因时，我們仍然看到，任何可感物所以能生起各种不同的观念来，所憑的沒有别的，只有那些不可覚察的各个部分底不同的体积、形相、数目、組織和运动。

第二十二章 混杂的情狀(Mixed Modes)

1 什么是混杂的情状——在前几章中，我們已經論述过簡單的情状，并且在重要的观念方面，举了一些例証，指明它們有什么本質，并且我們怎样得到它們。現在我們可以进一步来考察所謂混杂的情状。我們所說的义务、酩醉、謊言等等，都是所謂复杂的观念。这些观念因为是由各种差异的簡單观念所形成的，所以我叫它們做混杂的情状，以别于那些由同类的簡單观念所形成的較簡單的情状。这些混杂的情状，亦是由簡單观念集合成的，那些簡單观念，我們并不能認它們是恒久存在的眞正事物底特殊标記，它們乃是一些散乱独立的观念，只是为人心所合攏，因而和复杂的实体观念是有分别的。

2 它們是由人心所形成的——經驗已經昭示我們，人心在其簡單的观念方面，完全是被动的，而且那些观念全是憑感覚或反省由各种事物底存在和作用所得来的。但是我們如果仔細一考察此处所說的那些名为混杂情状的等等观念，則我們会看到，它們底来源，完全与前不同。在形成这些集合体时，人心往往要施用一种自动的能力，因为人心一得到簡單观念以后，它就会把它們組合在一塊，形成各种差异的复杂观念，并不考察它們在自然中是否如此在一塊存在。而这类观念之所以称为意念(notion)，在我看来，就是由于这种緣故，因为它們底原始的，恒常的存在，多半是在人底思想中，而不是在实在的事物中。而且要形成这类观念，人心只要把它們底各部分合攏起来，使它們在理解中，自相符合，就算了事，我們并不必过問，它們是否有眞实的存在。自然我亦承認，它們底一

些观念是由观察得来的，而且一些簡單观念底复合的存在亦是正如理解中所見的那样。就如伪善(hypocrisy)观念，原来亦可起因于人底观察，因为我們会看到，人們本沒有好性質，有时却偏装作有好性質。不过在另一方面，人心在形成这个观念时，有时亦并不必要有任何模型，以資参考。因为我們分明看到，在社会和語言开始之初，有些复杂的观念（它們是跟着人类的組織来的），在未存在于别处的时候，已經存在于心中，到后来才有了許多名詞来代表这些复杂的观念，因此，那些观念底形成，是在它們所代表的那些組合以前的。

3 有时它們是在人們解釋它們底名称时生起的——現在的語言已經十分复杂，代表那些組合的文字亦很多。这类复杂观念底生起，往往是由于我們解釋代表它們的那些名詞来的。因为它們旣是由一群簡單的观念所形成的，因此，它們可以借着代表那些簡單观念的名詞，使了解那些名詞的人，亦了解了它們。事物底眞正存在縱然不曾把那些簡單观念底复杂組合呈現于他底心中，他亦可以得到那些观念。就如瀆聖(sacrilege)和謀杀(murder)这两个复杂观念，你只要把这些名詞所代表的簡單观念，給人列数出来，則他虽然不見人犯了这两層罪，他亦会得到这些观念。

4 一个名称可以把混杂情状底各部分系属于一个观念上——每一个混杂的情状，旣是由許多独立的簡單的观念所形成的，因此，我們似乎可以合理地問說，它如何能得到統一性，并且为什么恰好某种集合体正能产生一个观念？因为那种組合原来并不是常存在于自然中的。要答复这个問題，則我可以說，那种情状所以能得到統一性，显然是因为人心底作用把那些簡單的观念合攏在一塊，把它們当成是那些部分組合成的一个复杂观念。至于这种組合底标記，則是那个合体底名称，而且这个名称正可以說是完

成了那种組合。因为人們往往只以各种名称来解說各种独立的混杂情状，而且只讓有名称的各种集合体来形成复杂的观念，至于无名称的一些簡單观念的集体，很少被看成是一个复杂的观念。因此，"杀""一个""老""人"，虽然在自然中亦可以联合成一个复杂的观念，就如"杀""一个人"底"父亲"一样；可是前者因为沒有名称来明确地代表它，后者因为有"弑亲"(Parricide)一名来表示它，因此，前者就不是一个特殊的复杂观念，而且亦不是一种特殊的行动，它仍同杀一个青年人或杀别的人一样。

5 形成混杂情状的原因——我們如果再稍进一步来追問，人們为什么要把某些簡單观念底集合体做成独立的而且可以說是固定的情状，同时又忽略了那些在自然中本亦可以形成独立观念的各种集合体，那我們就会看到，这正是言語底功用所在。人們因为要想借語言把自己底思想标志出来，并且要以可能的速度把自己底思想傳达出去，因此，各种观念底集合体，如果是日常談話所用的，則人們便把它們形成复杂的情状，而以一些名称給以它們。至于人們所不常用的集合体，則人們便任其松散，而不以名称来連系它們。在这种情形下，人們宁願意用表示种种观念的种种名称，来列举那些观念，亦不願意增加了复杂观念底数目，使名目紛歧、記忆受累，因为这些观念，本来不是人們所常用的。

6 为什么某种言語中的文字，不能在别种言語中，找到它們底相称字眼——这就指示給我們，在每一种語言中，为什么常有一些特殊的文字，不能以别的語言中單独的一个字翻譯出来。因为一个民族底風尙、習俗、仪节，使某些观念底組合在此一种語言中成了習用的，和必要的，因此，人們自然要用一些名称附加在它們上边，使人們在日常談話中，避兎来回周折。因此，那些集合体在他們心中就成了一些独立的复杂观念。可是这些观念，在别

的民族或者是全无用的，而且甚至于想亦沒有想到。就如希臘人的貝壳放逐(Ostracism)，和罗馬人的公敌宣告(proscription)，在别的語言中，便找不出精确的对应字来。因为它們所代表的复杂观念，是不曾存在于别的民族底人心中的。因为他們如果沒有那种習俗，則他們便沒有那一类行动底观念，因此，人們便不需用那一类观念底集合体，便不用那些名詞来連合它們；因此，在别的国家，它們幷沒有相当的名称。

7　語言是可以变化的——由此我們亦可以看到，各种語言为什么經常变化，采用了新的名詞，而抛弃了旧的名詞。習俗和意見变化以后，引起了新的观念組合；这些組合既是日常想到，日常談到的，因此，我們便以新的名称附加在它們上边，使它們成了新的复合情状，以避免冗長的叙述。人們如果肯試一試，把責斥(reprieve)和求訴(appeal)二詞所代表的各种观念列举出来，而且他們如果不用这些名称，而用别的迂迴說法，向人来表示它們底意义，他們就会看到，借着定名方法，一些大不同的观念可以包括在一个簡短的声音里，而且我們底时間和气息，亦可以省了許多。

8　混杂的情状究竟在什么地方存在——在后来論究文字和其功用时，我还要詳細考察这一層。不过我現在仍不得不注意考察混杂情状底各种名称。各种混杂的情状既是各种簡單观念所成功的迅速变化的集合体，而且这些集合体只在人心中有短期的存在，而且它們亦只在被人思想时才能存在，因此，那些混杂的情状似乎只在其名称方面，有恒常經久的存在，除此以外，再不能在别的地方，有那样存在。因此，这类名詞在这类观念方面，往往容易被人認为就是观念自身。因为我們如果要問，胜利或尊神底观念存在于何处，則我們便会分明看到，它們幷不存在于事物本身，因为它們是需要时間来实行的一些动作，而那些动作是不能同时

存在的。至于人心，則我們虽然假設那些动作底观念存在于其中，可是它們在那里又只能有一种不确定的存在。因此，我們就容易把它們附着在能引起它們的一些名称上。

9 混杂情状底观念是怎样得来的——由此看来，我們所以能得到混杂情状底复合观念，乃是由于三种途徑。第一是由于經驗和观察事物自身，就如看見两个人决斗或击劍，則我們便得到那两种观念。第二是由于發明，或自动地把心中的簡單观念合攏起来，就如發明印刷和鏤刻的人，在这两种艺术未曾存在之时，心中就有了它們底观念。第三是一种最尋常的途徑，在这方面，我們底观念所以生起，有时是因为我們解釋我們所未見过的一些动作底名称，或我們所不能看到的一些意念；有时是因为我們借着列数，把組成它們的别的簡單观念，呈列于想象面前。因为我們底心既由感覚和反省得到許多簡單的观念，而且因为習用之故，給它們各各以一些名称，因此，我們就可以用那些名称，来向人表示出我們所希望他了解的那些复杂的观念。这样，則那个复杂观念中所含的簡單观念，都是他所知道的，而且他亦有相同的名称来称呼它們。因为我們底一切复杂观念，虽然其直接的組成分子亦許亦是复杂的观念，可是归根究底，它們都可以还原于簡單的观念，因为它們畢竟是由簡單的观念所組成的。就如"謊言"一詞所代表的混杂情状，就是由簡單的观念所构成的。(一)为清晰的声音，(二)为說話者心中的一些观念，(三)为标記那些观念的一些文字。第四則是，那些肯定的或否定的标記，是和說話者心中底观念相反的。我想我亦不必再进一步，来分析我們所謂謊言的那个复合观念，我所說的已經足以指示給我們說，它是由复合的观念組成的。而且我想，我如果要再来詳尽地列数这个复合观念中的各个特殊的簡單观念，那只有徒使讀者疲厭不快罢了；因为我們已經說过，这些观念都是

他自己可以檢查出的。任何别的复合观念，都可以如此还原；这些观念不論如何一再混合，最后都可以分解成簡單的观念，因为我們所有的一切知識或思想，都用簡單的观念作为其組成的材料。我們在这里，亦不必恐怕人心中的观念数目因此就会減少了，因为我們知道，單單数目和形相，就能供給我們以无量数的簡單情状。至于复杂的情状，其中既含着各种簡單观念底种种組合，以及其各种情状底种种組合，因此，它更不能說是稀少的；这一点是我們容易想象到的。因此，在我們完結此篇以前，我們就可以看到任何人亦不必恐怕自己底思想沒有广闊的范圍，来在其中馳騁——虽然他底思想（如我所說）都只限于由感覺和反省而来的那些簡單观念，以及那些观念底各种組合。

10 运动、思想、能力、是花样最多的——我們应該研究，在我們底一切簡單观念中，那一些观念是花样最多的，最能产生有名称的混杂情状的。这类观念共有三种：一为思想，二为运动（这两种观念包括了一切动作），三为能力（我們想象一切动作由此出發）。思想、运动、能力，这三种簡單的观念，是花样最多的，而且它們底花样都产生了有名称的最复杂的情状，因为动作既是人底大事业，而且一切的法律亦以动作为其全体对象，因此，我們正不必惊异，各种思想底和运动底变状要为人所注意，而且它們底观念会貯存于記忆中，各各伴有一个名称。沒有这些名称，法律亦就不能精詳，罪恶和紛扰亦就不能抑止。在人类中，如果沒有这些有名称的复合观念，則我們便不能有良好的交通作用。因此，人們对于各种动作底情状，以及合乎那些情状的能力，便定了确立的名称，并且在心中有了假設的固定的观念。动作底各种情状是由它們底原因、方法、对象、目的、工具、时間、空間以及其他情节分划的。至于能力，則我們可以举大胆、習慣等为例。“大胆”这种能力是在人

前从容地、无恐惧地按照自己底意思来說話、来行事。希臘人特称这种敢于說話为(Parresia); 这种做事的能力，如果是因为我們屡屡做一件事得来的，則我們便叫这种观念为**習慣**(habit); 这种能力如果一有机会，就容易發为动作，則我們便叫它做**气質** (disposition)，就如暴躁就是易于發怒的一种气質。

最后，我們可以考察动作底各种情状，就如"考慮"和"同意"就是人心底动作，跑步和說話就是身体底动作；报复和謀害就是心身两者底动作。一考察之后，我們就会看到，它們都只是簡單观念底集合体，而且有名称的复合观念都是由簡單观念来的。

11 有些文字虽然似乎是指示动作，实則只是指示結果的——**能力**是一切动作發生的来源。在施行能力發为动作时，能力所寓的那种实体就叫做**原因**；至于由此所产生的实体，或者能力施展时在任何实体中所产生的簡單的观念，就叫做**結果**。至于能产生新实体或新观念的那种**功能**(efficacy)，在施能力的实体方面，就叫做**动作**，在接受新簡單观念的客体方面，就叫做**受动**。这种功能不論有如何多的变化，这些結果不論有几乎无限的花样可是我們在含灵的主体方面。只想它們是思想情状和意志情状，在有形的主体方面，只想它們是运动底变状。我想，我們只能想象它們是屬于这两种的；因为除了这两种动作而外，如果还有别的动作可以产生出任何結果来，則我不得不自白，我是不能意念到它，或观念到它的。因此，那种动作是在我底思想、理解和知識以外的。因此，它就如同另一套五官不可捉摸一样，或者如同盲人底顏色观念不可捉摸一样。因此，許多文字虽然似乎表示动作，实則完全不表示动作方式，只表示能作用的原因，或所产生的結果，同被作用的实体底一些情节。就如"創造"和"消灭"，其中便沒有含着任何动作底观念，或产生动作的途徑，只包含着原因底观念和所做的結

果底观念。又如一个乡人說冷得把水冻了，則冻之一字，虽然似乎表示一种动作，可是正确說来它只表示着一种結果。就是說，水原来是流体的，現在成了坚固的、凝結的了，实則它并沒有含着产生冻的那种动作底观念。

12　混杂的情状亦可以由别的观念所形成——能力和动作虽然形成了大多数的复杂情状，使我們底心、口都熟習其名称，可是别的簡單观念和其各种組合并不能因此就被排斥了。这一層，我想是无須提說的；至于各种有名称的已經确定的混杂情状，当然更是不必一一列数的。因为要一一列举，势必要把神学、倫理学、法律学、政治学，以及其他科学中常用的大部分字都列举出来，做成一个大字典。我現在的計划，只是要指示出，我所谓混杂情状的那些观念是屬于那一类的；人心是怎样得到它们的，此外我还要指示出，它們这些組合体是由感覚和反省所傳来的那些簡單观念所組成的。这几層，我想我已經做到了。

第二十三章　复杂的实体观念

1　实体观念是怎样形成的——我已經声明过，人心中所接受的許多簡單的观念一面是由外物經感官傳来的，一面是由人心反省它自己底动作来的。不过人心在得到这些动作以后，它又注意到，有些簡單的观念是經常在一塊的。这些簡單的观念既被人認为是屬于一个事物，因此，人們就为迅速傳遞起見，把它們集合在一个寓体中，而以众所了解的一个名詞称呼它。后来我們又因为不注意的緣故，往往在談起来时把它当做一个簡單的观念看，实則它是由許多观念所凑合成的。因为，如前所說，我們不能想象这些簡

單的观念怎样会自己存在，所以我們便慣于假設一种基層，以为它們存在的归宿，以为它們产生的源泉。这种东西，我們就叫做实体(substance)。

2 概括的实体观念——因此，任何人如果一考察自己底概括的純粹实体观念，他就会看到，他底观念只是一个假設，因为他只是假設有一种莫名其妙的东西，来支撑能給我們产生簡單观念的那些性質（这些性質普通称为附性 accidents）。你如果問任何人說，顏色或重量所寄托的那种寓体究竟是什么东西，則他亦只能說，那是有凝性，有广袤的一些部分。你如果再問他說，凝性和广袤是在什么以內寄寓着的？則他底情况正有类于前边所說的那个印度人似的。他說，世界是为一个大象所支撑的。可是人又問他說象在什么上站着，他又說，在一个大龟上。可是人又追問他說，什么支撑着那个寬背的大龟，他又說，反正有一种东西，不过他不知道。在这里，亦同在別处一样，我們虽用文字，可是并沒有明白清晰的观念。因此，我們底談話，就如同小孩似的。你如果問他一个他自己不知道的东西，則他会立刻給你一个滿意的回答說，那是某种东西。这話不論出于兒童或成人，究其实都不过是說，这种东西是他們所不知道的，而且他們所裝为知道，假作談論的那种东西，实在是他們所不曾清晰地观念到的，实在是他們所完全不知曉，而对之黑漆一团的。因此，我們以概括的实体一名所称的那种观念，只是我們所假設而实不知其如何的一种支托。我們以为它是支撑一切存有着的性質的一种支托，因为我們設想那些性質"离了支托" (sine re substance)便不能存在。我們叫这种支托为实体(substantia)，而这个名詞，在英文中的眞正意义，就是支撑(standing under)或支持(upholding)。

3 实体底种类——我們既然形成了含糊的相对的概括的实

体观念，因此，我們就漸漸得到特殊的实体观念。我們既然憑着經驗和感官底观察，知道某些簡單观念的集合体是常在一塊存在的，因此，我們就把这些观念底集合体結合为一实体，并且假設这些观念是由那个实体底特殊的內在組織或不可知的本質中流露出的。因此，我們就得到了人、馬、金、水等等观念；至于人們对于这些实体所有的观念，是否除了一些共存的簡單观念而外，还有别的明白的观念沒有，則我可以求訴于各人自己的經驗好了。鉄和金剛石底眞正的复杂的实体观念，是由鉄和金剛石中普通可观察到的性質湊合起来所形成的。这一类观念，鉄匠和珠宝商人普通知道得比一个哲学家要清楚。因为哲学家虽然爱談什么实体的形式，可是他所有的实体观念亦只是由实体中所有的那些簡單观念底集合体所形成的。不过我們应当注意，我們底复杂的实体观念，除了具有它們所發源的这些簡單观念以外，还永远含着另一种含糊的意念，我們总想，在这里有一种东西是为那些簡單观念所依屬、所寄托的。因此，在我們談說任何种实体时，我們总說它是具有某些性質的一种东西。就如我們說物体就是一种有广袤、有形相、能运动的一种东西；精神就是能思想的一种东西；同样，我們也說，硬度、脆性、吸鉄的力量，是磁石中的性質。这一类的說法，就暗示說，人們永远假定，实体之为物，除了广袤、形相、凝性、运动、思想或别的可观察到的观念而外，别有所在，只是我們不知道是什么罢了。

4 我們沒有明白的概括的实体观念——因此，我們在談話或思想任何特殊的有形实体，如馬、石等等时，我們对它們所有的观念，虽然仍是一些簡單观念底集合体，而且这些簡單观念仍只是代表着我們在馬或石中常見在一塊联合着的那些可感的性質，但是因为我們不能存想它們單独存在，或互相依托，因此，我們就假設有一种公共的寓体支撑着它們，为它們所依托。这种支托，我們便

以实体一名称之，实則我們就这种假設的支托，切实沒有明白的或清晰的观念。

5 我們对精神所有的观念，同对物体所有的观念，有同样的明白程度——在人心底动作方面，亦有同样情形。思想、推理、恐惧等作用，我們断言它們不能自存，亦不能設想它們可以系屬于物体，或为物体所产生，因此，我們便想它們是另一种实体底动作，就是所謂精神底动作。在这里我們分明看到，我們对精神实体所有的观念，同我們对物質实体所有的观念，明白的程度是同样的。我們所以有物質观念只是因为我們假設有一种东西是为打动我們感官的那些可感性質所寓托的，同样，我們所以有精神实体底观念，亦是因为我們假設有一种实体是为思想、知識、怀疑、推动力所寓托的。我們并不知道前一种是什么，我們只是假設它們是外界簡單观念底基層，同样，我們亦一样不知道后一种是什么，我們只假設它是我們自身所經驗到的那些活动底基層。物質方面的有形实体底观念，和精神方面的无形实体底观念，分明都不是我們所能了解，所能摸捉的；因此，我們不能因为自己沒有任何精神实体底观念，就断言精神不存在，亦正如我們不能因为自己沒有物質实体底观念，就断言物質不存在一样。如果我們因为自己沒有明白清晰的精神实体观念，就断言說，沒有精神，那正如同自己因为沒有明白清晰的物質实体观念，就断言說，沒有物体似的。

6 論实体底种类——概括的实体观念的本質，不論怎样秘密、怎样抽象，可是我們对特殊的單独的实体所有的一切观念，只是一些簡單观念底集合体，而且那些观念共同所寓托的那种使它們結合的原因，虽是不可摸捉的，可是仍能使全体独立存在。我們底特殊的实体观念，就只是借这些簡單观念底集合体表象給自己的。我們心中对各种物类所有的观念，亦只是这些集合体，不是别

的。我們以特殊的名称，向他人所表示的，亦只是这些集合体，不是别的。就如我們一提到人、馬、日、水、鉄，則凡能了解这种語言的人，心中一定会形成一些簡單观念底集合体，而且那些簡單观念，亦正是他观察到或想象到常为那些名称所指謂的。他假設这些观念都存在于、固着于一个不可知的公共寓体，至于这个寓体，則不存在于任何物体中。不过人虽假設一个基層，以支撑他日常見在一塊联合着的那些簡單性質或观念，可是显而易見，而且任何人只要一考察他自己底思想，也会看到，他对于金、馬、鉄、人、硝酸、面包以及任何事物，都不会有任何别的实体观念，他只能对那些簡單的性質，有一个观念，只能假設那些性質是在一种基層內存在的。就以日底观念来說，它不只是一些簡單观念底集合体么？那些簡單观念不就是光、热、圓，恒常的有規則的运动，“与我們隔着某种距离”等等么？而且那些观念之或多或少，不是要看思想日、或談說日的那人，在观察日中所具的那些明显的性質、观念或特質时，他底观察精确与否为定么？

7　能力是复杂的实体观念中的主要部分——人愈能搜集特殊实体中的各种簡單的观念，則他对于那个实体所有的观念便愈完全。在这些簡單的观念中，我們可以把自动的能力和被动的容力包括进去。这两种能力原来虽不是簡單的观念，可是为了簡便起見，我們在这里很可以把它們归在簡單的观念以內。因此，吸鉄的能力可以說是磁石底复杂的实体观念中的一个观念，被吸引的能力是鉄底实体观念中的一个部分。人們認这两种能力亦都是在那些寓体中所本具的一些性質，因为每一个寓体既然能借我們所見到的它自己底能力，把别的寓体中的一些可感的性質改变了，正如它直接能使我們接受到它那些簡單的观念似的，因此，它可以借着它在别的寓体中所引进的那些新的可感性質，給我們發現出那

些間接打动我們感官的各种能力，因为这些間接能力之打动我們底感官，正同它底可感的性質直接打动我們底感官时，一样有規则。我們可以借感官直接在火中知覚到它底热度和顏色；而热度和顏色在正确思考之下就是火給我們产生那些观念的能力。我們又借自己底感官知覚到木炭底顏色和脆性，因此，我們又知道，火还有另一种能力，可以来变化木底顏色和密度。因此，火在前一方面是直接地向我們表露出它底能力，在后一方面是間接地向我們表露出它底能力。这些能力，我們看它們是火底性質底一部分，并認它們是那个复杂的火底观念底一部分。我們所認識的这些能力，結果既然变化了它們所作用于其上的那些物体中的可感的性質，因而使它們給我們呈現出新的可感的观念来，因此，我就把这些能力列在形成复杂的实体观念的那些簡單观念底数目中。实則这些能力在其自身，亦是眞正复杂的观念。在我把这些可能列在簡單的观念中时，我求人們应以这种粗松的意义来了解它們。在存想任何特殊的实体时，我們心中总要联想起它底各种簡單观念来，而我們所以要把能力归在这些观念以內，乃是因为要不把这些必然的观念包括进各自的实体以內，則我們便不能有了眞正清晰的特殊的实体意念。

8 解釋——我們亦正不必奇异，能力为什么形成复杂的实体观念中的大部分，因为它們底次等性質主要是在于区别各种实体，并且往往形成大部分各种复杂的实体观念。因为物体底眞正組織和差异既然在于其渺小部分底体积、組織和形相，而且这些东西既然是我們底感官所不能發見的，因此，我們就爱利用次等的性質以为特別的标志和記号，在心中对那些物体形成相当的观念，使它們互相有所区別。这些次等的观念，如我以前所說，不是别的，亦只是一些能力。因为鴉片底顏色和滋味，亦同其能催眠的作用一样，

亦只是依靠于原始性質的一些能力（而且鸦片之能在我們身体底各部分上發生各种作用，亦就是憑着这些原始性質）。

9　复杂的实体观念是由三种观念所形成的——复杂的有形实体观念是由这三种观念所构成的。第一就是事物底原始性質底观念，这些观念是被我們底感官所發現的，而且即在我們不知覚它們时，它們亦一样存在于实体中。物体各部分底体积、形相、数目、位置和运动，不論我們注意它們与否，它們总是在物体內存在的。第二就是可感覚的次等性質，这些性質是依靠于原始性質的，它們只是实体底一些能力；实体可以憑这些能力通过感官使我們生起各种观念来。不过这些观念之不存在于事物本身，就如任何事物之不存在于其原因內一样。第三就是我們所考究的实体能产生变化或接受变化的一种傾向，这些变化是由原始性質来的，各种实体在經受了这种变化以后給我們所产生的观念，便同它們以前所产生的不一样。这些叫做自动的和受动的能力，不过这些能力，在我們所能注意到、意念到的范圍以內講，都只归結于可感的簡單观念。因为不論磁石有什么能力，能在鉄底微細分子上發生作用，可是鉄底可感的运动如果不給我們把那种能力發現出来，則我們便不会观念到磁有在鉄上起作用的任何能力。我相信，我們日常所用的东西，都有能力互相發生千万种变化，只是因为它們沒有可感的結果，致使我們猜想不到罢了。

10　能力形成复杂的实体观念的大部分——因此，正确說来能力就形成复杂的实体观念的大部分。人如果一考察自己底复杂的黃金观念，他就会看到，形成这个观念的許多观念都只是一些能力；就如被熔化的能力，在火中不失分量的能力，在王水中能消化的能力，在形成复杂的黃金观念时，都是离不了的观念，正如它底顏色和重量似的。而顏色和重量在适当地考究之后，我們亦就会

看到它們亦只是一些不同的能力，因为正确說来，黃色是不在金內存在的；它只是金底一种能力，在金置于适当的光亮下时，能借我們底眼睛产生出那个观念罢了。至于日底观念中所不能离的热，亦不眞在日內存在，正如日在蠟上所生的白色是不在日中一样。这两种都一样是日底能力，它們都可以借日底不可覺察部分底运动和形相發生作用，前一种可以在人身上起作用，使他有了热底观念，后一种可以在蠟上边起作用，使它給人产生了白底观念。

11　我們如果能發現出物体中渺小部分底原始性質，則現在的第二性質亦就会消灭了——我們如果有足够敏銳的感官，足以把物体底渺小分子分辨出来，而且足以發現出可感性質所依靠的那种眞正組織来，則我相信，它們所产生的观念一定同現在完全不一样，現在的金黃色一定会消灭了，我們将会看到某种形状，某种体积的各部分底精妙組織。显微鏡分明給我們發現出这一点来；因为在感官底敏銳力增加以后，則現在給肉眼所产生的某种顏色会被發現是完全另一种东西；因为寻常目力所見的有色物象，在这种情形下，其微小部分底体积比例，就会發生了变化，产生出同以前相差异的观念来。就如沙或搗碎的玻璃，在肉眼看来，虽是白而不透明的，可是在显微鏡下，它就是透明的。又如毛在显微鏡下看时，亦就会失掉它底寻常的顏色，大部分成了透明的，其中摻杂着一些發亮的顏色，就如金剛石或其他物体底折光作用中所見的那样。又如血液在肉眼看来完全是紅的，可是在精細显微鏡下一看，則它底微小部分便呈現出来，并且因此它只显示出少数紅色小球，在透明的液体內游泳着。至于我們如果能發明一种鏡子，把这些紅色小球再增大千倍或万倍，則我們便不能断言，它們将会成了什么样子。

12　我們底發明能力正同我們底生活状况相称——創造我們

的和創造我們周圍事物的那个造物主，聪明眞是无限的，因为他所供給我們的那些感官、能力和器官，已足以合乎日常生活的方便用途，足以使我們營塵世上的活动。我們可以借着自己底感官，在相当范圍內，来知曉事物、分辨事物、考察事物，使它們合乎我們底用途，并且在各种途徑中来适应人生底危难。就我們所洞見到的它們底微妙机括和奇异組織說，它們已經可以使我們惊异，贊美造物者底智慧、能力和仁慈。这种能适合当下情况的知識，我們底官能已經可以得到。不过上帝似乎不願我們对各种事物具有一个完全的、淸晰的、詳尽的观念；这种观念或者是在有限存在物的了解能力以外的。不过我們底官能虽然微弱暗鈍，可是它們仍足以观察万物，使我們認識自己底造物主，并且認識我們自己底职責；至于我們底各种能力，亦足以使我們得到生活的必需品，我們在塵世上的职責，亦就尽于此了。不过我們底感官如果有了变化，如果变得較为敏銳一些，則事物底現象同外表构造会完全改观，而且我想，在我們所住的宇宙底这一部分，那些現象会完全不适合于我們底生存，或者至少不适合于我們底幸福。人只要知道，我們底体質很脆弱，在升到平常呼吸所在的地带以外时，就会忍受不住，則他就会相信，在我們所居的这个地球上，全知的設計者已經使我們底器官和紛至沓来的物体可以互相适应。假如我們底听官比現在敏銳一千倍，那不是要有不断的声音来扰动我們么？那样，則我們虽在离群索居时，亦不能睡覚、不能沉思，一如在海战中那样。不止如此，假如我們那种最有啓發力的感官——視官——比現在用最精細的显微鏡看物时还要敏銳千万倍，則比一个人所見的最小物还要小千万倍的那些东西，亦一定可以为他底肉眼所見，而且他亦容易發現出物質事物底渺小部分底組織和运动来，而且他在許多的事物方面，或者可以得到它們內在結构的观念。不过在这种情形

下，他所住的世界便同别人所住的不一样，各种事物在他看来，亦都同别人所見的不一样；他对各种事物所有的可感的观念亦都同别人底不一样。这样则我眞怀疑，他同别人是否能在一塊談說視覚底对象，是否可以同他人互相交談各种顏色，因为他們所見的現象完全是那样不相同的。目力旣那样敏捷、那样柔嫩，因此，它或者忍受不住燦烂的日光，甚至于白天的天色；而且它同时所見的亦只有任何物体底一小部分，而且只有在很靠近时，才能看見。因此，人縱然借着这种显微鏡式的眼（如果我可以这样說），比平常人們更能进一步地看穿物体底密秘組織和根本結构，可是他亦不能因为这層变化得到什么利益，因为他那敏銳的目力并不足以引导他到市場去交易、亦不足以使他看到应該在适当处所躲避的事物、亦不足以使他分辨他日常所接触的那些可感的性質（这些性質是别人日常所接触的）。人底目力如果很敏銳，足以看到鐘表机簧中微小分子底形相，并且可以看到，它那种彈性运动是依靠于什么特殊的結构和冲动力，則他自然就發現出很可惊异的东西来。但是他那种組織特殊的眼如果不能立即看到針和盘上的那些記号，并且在某种距离以外看到鐘是什么样的，則那个带表的人虽有良好目力亦并不能得到什么益处。因为他底銳目虽使他看到鐘表各部分底秘密机括，可是同时又使他失掉了鐘表底功用。

13 关于神灵的一种猜想——現在我要請求讀者允許我提出一个狂妄的猜想来。我們旣然有理由（如果我們可以相信哲学所不能解釋的一些报告）来想象，神灵們可以显現形相不同、体积各异、組織互差的种种身体，因此，我們就猜想，有些神灵所以超越于我們者，是不是因为他們可以按照当下的計划，和其所要考究的对象的情況，能变化各种感覚器官或知覚器官。因为一个人只要能变化自己底眼（但就这一种感官說）底結构，能看到各种程度的視

景，如眼鏡（这些眼鏡起初原是偶尔發現的）帮助他所見的那样，則他在知識方面，就超过人万倍了。一个人如果能使自己底眼官适应于各种物象，并且能随意看到动物血液中微小分子底形相和运动，而且看得正如他平常看动物本身底形相和运动时一样清楚，則他該会給我們發現出多少奇观来呢？不过在我們現在的塵世状况下，我們底这种可以变化的感官縱然构造得能以察見：我們日常所見的那些可感性質，究竟依靠着物体底微小部分中那些形相和运动，那或者亦于我們无甚益处。上帝分明使我們底器官适合于我們当下的状况。他使我們能够适应我們日常接触的周圍的事物；而且我們縱然不能借我們所有的感官圓滿認識各种事物，可是它們已經足以使我們达到上述的目的，因为这正是我們底关心所在。在这里，我不得不請讀者原諒我这样冒昧地想象高高在上的神明究竟有什么知覚方式。不过这种想象不論如何狂妄，但是我仍怀疑，我們如要猜想天使們底知識，是不是只有这种方法，是不是只能按照自己在自身中的經驗，加以比拟、加以推度。我們虽然不得不承認，上帝底全知全能可以創造无数的生物，而且那些生物亦許有千种別的官能和知覚外物的途徑，同我們底不一样，可是我們底思想并不能超过自己底官能和途徑而外，因为我們根本就不能超出自己由感覚和反省得来的那些观念，而扩大我們的猜想。不过我在这里虽假設天使有时亦要以身体来表現自己，可是这种假設并不必使我們惊异，因为教会中最古最有学問的神父們似乎都相信他們是有身体的。但是无論如何，他們底情形和存在的方式，我們是完全不知道的。

14　复杂的实体观念——不过我們可以返回去考察我們当下的問題，考察我們底实体观念，和获得这种观念的途徑。我可以說，我們底特殊的实体观念，只是一些簡單观念底集合体我們只以

为它們是联合在一个物体中的。这些实体观念虽然普通叫做簡單的概想 (simple apprehension)，而且它們底名称虽然叫做簡單的名詞，不过实际上它們是复杂的、組合的。就如“天鵝”一詞所表示的观念来說，它只是一种白色、長頸、紅嘴、黑腿、有蹼，而且这些形相，还都有一定的大小，还有在水中游泳的能力，和鳴叫的能力。不过除此以外，别的人們如果常观察这些鳥，則这个观念还可以具有别的特質，不过这些特質仍要归結在可感的簡單的观念，而且那些观念仍要連合在一个公共的寓体內。

15 精神实体底观念同物質实体底观念明白的程度一样——上边已經論說过我們对物質的可感的实体所形成的复杂观念。不过除此以外，我們亦可以借自己对于自己日常心理作用所形成的簡單观念，对非物質的精神形成一个复杂的观念。因为我們日日在自身經驗到：各种心理作用，如思想、理解、意欲、知識，發生运动的能力，同时共存于一个实体以內。因此，我們在把思想、知覚、自由、自动力、动他力等等观念，集合在一塊以后，則我們对于非物質的实体亦可以得到一个相当的知覚和意念，而且那种意念的明白程度正如我們对物質的实体所形成的意念一样。因为要把思想、意志 (或發生或停止物質运动的能力)等等观念，同我們所不知究竟的实体观念連合在一塊，我們就会得到一个非物質的精神观念。正如把凝固的部分、受动的能力等等观念，同我們所不能积極观念到的实体观念連合在一塊以后，我們能得到相当的物質观念一样。两种观念的清晰程度和明白程度都是一样的。我們对思想和运动物体的能力所形成的观念，同对于广袤、凝性、被动力等等所形成的观念，其清晰程度和明白程度都是一样的。至于我們底实体观念，則它在两方面，都是一样含糊，或是完全不存在的。它只是假設的一种“我所莫名其妙”的东西，它只是假設的一种支

持所謂附性的东西。我們所以容易想象，自己底感官只呈現出物質的事物来，乃是因为我們缺乏着反省。每一种感覚作用，在充分考究之后，都可以使我們看到自然中的那两部分：——物質和精神。因为在听着、看見时，我們固然知道，在自身以外有一种物質的东西——感官底对象——可是我們更确乎知道，我自身中有一种精神的实質，在看、在听。这一种动作，我相信它不是由无知覚的物質出發的。而且离了非物質的能思想的东西，它亦是不能存在的。

16　我們沒有抽象实体底观念——我們只知道物質实体有广袤、有形相、有顏色，以及其他可感的性質，幷借此对它們形成"一个"复杂的观念，可是我們仍然远非得到物質实体底观念，正如我們全不知道这些性質一样。人們縱然想象自己熟習了物質底許多方面，而且他們縱然自信自己知覚到，認識到物体中的許多性質，可是我們在一考察之后，仍会看到，他們对于物体底原始性質，比他們对于非物質的精神底原始性質，幷不曾得到更为明白的观念。

17　凝固各部分底粘合和推动力是物体底原始观念——我們在物体方面所有的特殊的原始观念，就是那些凝固而可分离的各部分底粘合，和借推动力而傳达运动的那种能力。这两种性質正是物体异于精神的地方，正是物体方面特有的原始观念，因为所謂形相就只是有限广袤底結果。

18　思想和运动力是精神方面的原始观念——我們在精神方面所特有的观念，就是思想意志（就是以思想来使身体运动的那种能力）同自由（这是由运动而来的）。因为人心是可以任意使各种物体运动或停止，正如一个物体在遇到别的靜止的物体时，不得不把自己底运动傳达过去一样。至于存在、綿延和运动性都是二者

所共的。

19 精神亦有运动——我想精神是有运动的，对这一点人們亦沒有奇怪的理由。因为我們底运动观念既是指一个物体同别的静止物体的距离变化而言，而且我們又知道，精神亦同物体一样，只能在它們所在的地方發生作用，而且精神發生作用时，亦常变化其时間和地方，因此，我就不能不認一切有限的精神都可以变化其地位（至于无限的神灵，我不在这里提說）。因为我們底灵魂亦同我們底身体一样，亦是一种眞实的存在物，的确同物体一样，能以变化它自己同别的物体或存在物的距离。因此，它亦是能运动的。一个数学家既然能以思考两点間的距离，同距离底变化，因此，我們亦确乎可以想象两个精神間的距离，和距离底变化，因此，我們亦可以想到它們底运动，和互相接近，或互相远离。

20 人人都可以在自身体驗到，自己底灵魂在它所在的地方，能思想、能意欲、能影响自己底身体，不过它却不能影响百哩以外的一个物体或一个地方。一个人在倫敦时，他不会想象，自己底灵魂能在牛津思想或运动。它既同身体連合在一塊，則它一定在牛津和倫敦間的全路程中时时变化其位置，一如拉人的那个車或馬似的，而且在那时候，我想，灵魂可以正确說是在运动中的。我們縱然还不能由此对它的运动得到一个足够明白的观念可是我們仍然知道它在人死时是会同身体分离的，而这一層就使我們对那种运动。得到一个观念因为你既然思考它由身体出去，或离开身体，則你如果同时又說我們观念不到它底运动，那在我認为是不可能的。

21 有人或者会說，灵魂不能变化其地位，因为它原就不占地位，因为精神不是在某处存在的 (in Loco)，是普遍存在的 (ubi)，不过我可以說，我們这时代并不十分爱羡慕这类无意义的說法，亦

不願意被这种說法所欺騙，因此，在許多人看来，这种說法是沒有多大分量的。但是如果有人以为这种区别畢竟有一些意义，而且可以应用于現在这个論題上，那么我就請他把这种說法用明白的文字表达出来，并且由此推得一个理由，給我們指示出，非物質的精神是不能运动的。上帝誠然不能說是有运动的，不过那并不是因为他是非物質的精神，乃是因为他是无限的精神。

22　灵魂观念和物体观念底比較——我們現在可以比較比較复杂的非物質的精神观念和复杂的物体观念，并且看看，那一方面是更为含糊或那一方面最为含糊。我們底物体观念是一个有广袤的、凝固的实体，是可以借推动力来傳达运动的。至于我們底灵魂（非物質的精神）观念，則是一种能思想的实体观念，这个实体有能力可以借意志或思想刺激起物体中的运动来。这几点，我想就是我們底复杂的灵魂观念和物体观念之差别所在；不过我們可进而研究，那一方面最为含糊，最难了解。我知道，人們底思想如果沉掉在物質中，并且使自己底心灵完全受感官底支配，以至于很少能反想到感官以外，則他們一定会說，他們不能了解什么是能思想的东西。这亦許是真的，不过我可以說，他們如果仔細一思考，那他們亦一样不能了解什么是有广袤的东西。

23　物体中各个凝固部分底粘合，正同灵魂中的思想一样难以了解——如果有人說，他不知道，什么在他自身以內在思維，則他底意思是說，他不知道那个能思想的事物底实体。不过我可以說，他亦一样不能了解凝固事物底实体。他如果再进一步說，他不知道自己如何思想，則我亦可以答复說，他亦一样不知道他自己是如何有广袤的，他也不知道物体中各凝固部分是怎样集合或粘合在一塊，成为广袤的。因为空气分子底压力虽然可以解釋了物質各部分底粘合（因为物質底各部分比空气底各分子較为粗重，而

且物質也有較少的孔隙),可是空气底压力并不能解釋空气各分子底粘合，亦不能成为那种粘合底原因。以太底压力或者其他比空气較微細的物質亦許可以粘合空气中分子底各部分，以及别的物体底各部分,不过它仍然不能自己束縛自己,仍然不能粘合那种微細物質中的各渺小分子底各部分。因此,这个假設虽然指示說,可感物体底各部分是被别的外界的可感物体底压力所維系的，可是这个假設无論解釋得如何精妙，亦不能超过以太以外。这个假設縱然能証明别的物体底各部分是由外面的以太底压力所維系的，而且它們底粘合和联合亦再沒有别的可想象的原因，可是这个假設亦一样使我們莫名其妙，以太自身各分子底各部分如何粘合。这个假設愈能証明以太底压力是其他物体粘合底原因，它也就愈使我們莫名其妙以太自身底粘合。因为我們既不能認以太底分子是沒有部分的，同时亦不能想象它們底部分是怎样粘合着的。我們所以不能想象它們沒有部分,乃是因为它們分明是物体,分明是可分的,我們所以不能存想它們各部分底联合,乃是因为别的一切物体底各部分都有粘合底原因，惟独以太分子底各部分缺乏了联合底原因。

24 不过正确說来,周圍流动体底压力不論如何之大,而物質底各凝固部分所以能有联合,一定不是以它为眞正可理解的原因。因为一种压力,在同两个光滑的面層处于垂直綫时,固然可以阻止那两个面層底分离(就如我們試驗两塊光滑的大理石时那样),可是它底运动如果同那两个面層处于平行綫上，則它并不能絲毫阻止那种分裂。因为在那种側面的运动使物体把空間剩出以后，周圍的流体可以極其自由地把所离开的空間中的各点都依次塡起来,因此,那样联合着的两种物体底分离运动，并不能被那种流体所阻止,亦正如同只一个物体四面被那种流体所圍繞,而不与其他

物体接触时一样（在这种情形下这个物体底运动不能被那种流体所阻止)。因此,物体底粘合如果沒有其他原因，則物体底一切部分都容易被那种侧面的运动所分离。因为以太底压力縱然是粘合底固有原因,我們亦得承認,那个原因停止时，粘合当然是不可能的。以太旣然不能阻止那种側面的运动,因此,在任何能分割物質的各种想象的平面中,亦同在两个光滑的面層間一样,都不能有什么粘合；我們縱然想象它們周圍有流体底压力，它們亦会互相溜开。因此，我們不論想象自己对物体底广袤（正是凝固部分底粘合)有如何明白的观念,可是人只要一仔細考究自己底心理，則他就会断言,要想明白地观念到物体如何扩延,正同要观念到灵魂如何思想一样，都是不容易的。因为物体底广袤旣然在其凝固各部分底联合和粘合,因此,我們如果不能理解清楚它底各部分底联合和粘合由何成立，則我們便不能充分了解它底广袤。可是它底各部分底粘合，在我看来，是同思想底方式和途徑，一样不可了解的。

25 大多数人們在看到有人認为他們以为自己日常观察到的某件事情有难以說明之处时,他們一定会奇怪你,我承認这是常見的情形。他們会毫不迟疑地說，我們看不到物体底各部分紧紧貼合在一塊么?还有比这事情再常見的么？这有什么可怀疑的呢?不过我在思想和自願的动作方面,亦可以說,我們不是时时刻刻在自身中經驗到思想么?我們还能怀疑它么?我承認,事实是很明白的,不过我們如果稍进一步加以观察,看看它是如何做成功的,則我想我們在两方面都是莫名其妙的。我們不但不能了解自己怎样知覚、运动，我們亦一样不能了解物体底各部分怎样粘合。我希望人給我清楚地解釋金或銅底各部分，为什么在此时只好象水底分子或时計中的沙一样,只是松散地混合着，可是过一时以后,就会連合

起来，紧紧地粘合起来，使我們用最大的腕力亦不能把它們分离开。我想一个好思想的人在这里一定会迷离恍惚，不知怎样来满足他自己底理解或别人底理解。

26 組成水的那些微小的物体是十分渺小的，因此，我不曾听人說过，他們曾能以显微鏡（虽然我曾听人說，他們能把物体放大一千倍或一万倍）来把那些分子底精确的体积、形象或运动，發現出来。水底各分子在平常是完全松懈的，因此，些小的力量就能把它們显著地分离开；不但如此，我們如再一考察它們底不断的运动，則我們还得承認，它們彼此就无粘合。不过只要有一种酷寒来临，則它們会連合起来、凝結起来；而且这些微小的分子在粘合以后，沒有大力量，还是不能分离开的。人如果能發現出有什么紐带来密結地維系那一些松散的分子，并且能知道有什么粘胶能紧紧地使它們互相粘着，則他們当然已經給我們發現了一种偉大而不为人所知的秘密。不过在他們做到这一步以后，他們仍不能使物体底广袤（就是物体各凝固部分底粘合）更可理解一点，因为他們仍然不能指示出，那些紐带、那些粘合物、那些微小的分子，怎样能使其各部分互相粘合、互相凝結。由此我們就看到，物体底这种原始而且假設是明显的性質，在一考察之后，就同人心方面的任何事物一样不可了解，而且一个凝固的扩延的实体，亦同一个能思維的非物質的实体，一样不可存想——不論别人如何在灵魂方面發生种种疑难。

27 因为我們在稍进一步思考之后，就会看到，我們虽用压力来解釋物体底粘合，可是那种压力正如粘合自身是一样不可理解的。因为我們如以为物質是有限的（自然是如此的），則我們可以讓任何人馳騁其思想到宇宙底尽处，并且看看有什么可想象的箍子、紐带，能把物質紧压在一塊，能使鋼那样密結，能使金剛石底各

部分坚硬而不可分解。如果物質是有限的，則它一定有边端，因此，一定有一种东西来防止它底分离。如果为避免这層困难起見，人們便来假設物質是无限的，以自陷于不可挽救的深淵中，則他可以考究考究，他在物体底粘合方面，究竟由此有什么發現。他可以看看，在把这种粘合力还原于这个最荒謬最不可理解的假設以后，他是不是可以使物体底粘合更为可理解一些。由此看来，我們只要一考究广袤（这只是凝固的各部分底粘合）底本質、原因和途徑，我們就会看我，它比我們所观念到的思想亦并不更为明白、更为清晰。

28　借推动力而發生的运动底傳遞，正如借思想所發生的，一样可以理解——在物体方面，我們还有另一个观念，就是它借推动力来傳遞运动的那种能力。在灵魂方面，我們亦有另一个观念，就是它借思想来刺激运动的那种能力。在物体和心灵方面这两种观念，都是日常經驗所明白地供給于我們的。不过我們如果在这里再問它(能力)是如何动作的，則我們在两方面都一样是莫名其妙的。在借推动力傳遞运动时，这一个物体所得的运动量正等于那一个物体所失的运动量(这是最常見的情形)，不过我們在此只知道物体底运动由此及彼，此外并不知道别的；而这种傳遞是很含糊、很不可想象的，正如我們不能想象我們底心灵怎样借思想来运动或停止我們底身体似的(这是我們刻刻經驗到的)。不但如此，而且人們还观察到或相信有时运动也可以借推动力增加起来，这更是难以了解的。日常的經驗自然使我們分明見到，运动可以由推动力和思想产生出来，不过它們产生的方式怎样，則是我們难以了解的，我們在两方面，都是茫然无知的。因此，不論我們怎样思考运动，和心或物方面的运动底傳遞，而精神方面的观念至少亦同物体方面的观念是一样明白的。我們如果一思考自动的运动能

力，或能动性（motivity），我們就会看到它在精神方面比在物体方面更要明显。因为两个物体如果并置在一塊不动，則它們从不能使我們得到此物有运动彼物的能力的那个观念，除非是借助于外来的运动。至于心灵則可以日日使我們得到，它有运动物体的能力的那样一个观念。因此，我們应当考究，自动的能力是不是精神底特性，被动的能力是不是物質底特性。我們亦可以由此猜度，被造的精神是不能完全脫离了物質的，因为他們是一面自动，一面被动的，只有純粹的精神——上帝——是自动的；純粹的物質是被动的，至于那些又自动，又被动的东西，則我們可認它們兼具两种性質。但是不論如何，我想我們对精神所形成的各种观念亦同对物体所形成的各种观念，都是一样之多，并且一样明白，两方面的实体都是我們所不知道的。我們不但能明白地观念到物体底广袤，亦一样能明白地观念到精神底思想。至于在精神方面，思想所引起的运动底傳遞，亦同在物体方面，推动力所引起的傳遞一样，都是很分明的。恒常的經驗使我們分明意識到两者，不过我們这狹窄的理解却不能理解两者。因为我們底心灵如果看得超过了由感覚和反省而来的那些原始的观念，并且进一步来鑽研它們底原因和产生底途徑，我們就会看到它，只能發現它自己底近視眼。

29 总而言之，感覚使我們相信有凝固的、扩延的实体，反省使我們相信有能思想的实体。經驗使我們相信两者底存在，并且使我們相信，一种有能力来借推动力运动物体，另一种有能力来借思想运动物体；这是不容怀疑的。我可以說，經驗一时一刻都使我們明白地观念到两者。不过超出由其固有途徑来的这些观念以外，我們底官能便不能再进一步。我們如果要进一步来研究它們底本質、原因和方式，則我們不但不能明白地知覚到思想底本質，亦并不能知覚到广袤底本質。我們如果再进一步来解釋它們，則它們

都是一样困难的。我們固然难以知道，一种我所不知的实体怎样会借思想使物体运动起来，可是我們同时亦一样难以知道，一种我所不知的实体怎样能借推动力使物体运动起来。因此，我們不但不能發現出：屬于精神的那些观念由何成立，亦并不能發現出：屬于物体的那些观念由何成立。由此，我就似乎覚得，我們由感覚和反省得来的那些簡單的观念，就是我們知識底范圍。人心不論如何努力，亦不能超过这个范圍以外更进一步。它縱然来窺探那些观念底本質和隐秘的原因，它亦不能有任何發現。

30　物体观念和精神观念底比較——簡而言之，我們对精神所有的观念若同对物体所有的观念一比較，則我們可以得到这种結論：就是說，精神底实体固然是我們所不知道的，可是物体底实体亦一样是我們所不知道的。物体底两种原始的性質或特性——凝固而粘合的各部分是其推动力——固然是我們所明白清晰地观念到的，可是精神底两种原始的性質或特性——思想和动作底能力（就是能發动能停止思想和运动的能力）——亦是我們所明白清晰地观念到的。我們对物体中所寓的各种性質，不但有各种观念，而且有明白清晰的观念，这些性質亦不是別的，只是凝固而粘合的各部分所集成的广袤底各种变状，和这些部分底各种变状。同样，我們对于思想底各种情状，如信仰、怀疑、意想、恐惧、希望等等，亦有清晰的观念，而这些亦都只是思想底各种情状。此外，我們还可以观念到意志和由意志而起的身体底运动，以及精神同身体底連合运动。（因为我們說过，精神是可以运动的。）

31　精神底意念中所含的困难并不大于物体底意念中所含的困难——最后，我們还可以說，我們不能因为非物質的精神意念中含有一些不易解釋的困难，就来否認或怀疑精神底存在，正如我們不能因为物体底意念中含有一些我們所难以或者不能解釋的困

难，就来否認或怀疑物体底存在似的。我很願意人給我举一个例証，証明我們底精神意念比物体意念含着更为难解、更为近于矛盾的成分。在我看来：任何有限广袤底无限分割性，不論我們承認它与否，都使我們陷于不可挽救的結局，或使我們不能自圓其說。这种結局所引起的困难更大，而且它底荒謬更加明显，至于由非物質的能思想的实体意念中所得出的困难和荒謬幷沒有那样大、那样明显。

32 除了簡單的观念而外，我們概无所知——这是我們所不必惊异的，因为我們底少些虛浮的事物观念，只是由感官从外面得来的、或是由人心反省它自身中底經驗得来的，而且我們除了这些虛浮的观念而外，再沒有其他观念，因此，再超过这个界限，則我們便一无所知，至于事物底內在組織和眞正本質，則我們更是不知道的，因为我們根本沒有达到这种知識的官能。在自身中我們既然确乎經驗到幷且發現了自己有知識和自願运动的能力，亦同我們确乎經驗到幷且發現了外面事物中各部分底粘合或分离——物体底广袤和运动——一样，因此，我們不但应当相信物体底意念，而且亦应当相信非物質的精神意念。因此，我們不但应当相信物体底存在，亦应当相信精神底存在。因为你如果說凝性离了思想仍能独立存在，那么思想亦可以离了凝性而能独立存在，前者如不矛盾，則后者亦不矛盾，它們都是簡單的观念，而且是互相独立的。我們既然对于思想有明白清晰的观念，一如对于凝性一样，因此，我就不知道，我們何以只承認凝固的事物——物質——离了思想仍能存在，而不承認思想——非物質的——离了凝性亦能存在。因为我們固然难以存想，思想离了物質如何存在，可是我們亦一样难以存想物質如何会思想。因为我們如果离了由感覚和反省得来的那些簡單的观念，进一步来窺探事物底本質，則我們立刻会陷

于黑暗、朦昧、尤疑和困难中；而且只能發現了自己底盲目和愚昧。不过复杂的物体观念和非物質的精神底观念，这两种观念不論那一种是最明显的，而我們依然明白看到，形成它們的那些簡單的观念，仍是从感觉或反省来的；至于别的一切实体观念当然亦是由此来的，甚至上帝自身底观念亦不能例外。

33　上帝观念——因为我們如果一考察自己对于不可了解的崇高的主宰所有的观念，我們就会看到，我們所以得到这个观念，亦是由同一途徑来的；而且我們对于上帝和有限精神所形成的复杂观念，亦是由反省所提供的一些簡單观念所形成的。我們根据自身底經驗，得到存在、綿延、知識、能力、快乐、幸福等等观念，此外还观念到有别的有胜于无的一些性質和能力。在我們企圖对于崇高的主宰，形成最恰当的观念时，我們便以无限观念把这些观念各各都加以放大，因此，把它們加在一塊以后，就成功了我們底复杂的上帝观念。因为我們已經說过，人心在由感覚和反省得到各种观念以后，它还有能力来把其中某些加以扩大。

34　我如果知道自己知道一些事情，而且所知的事物全部或一部是不完全的，則我可以想象自己知道两倍多的事物，而且可以一直往下繼續，就如加不完的数目一样。这样我就可以想象我底知識包括了一切存在的或可能的事物，因而使自己底知識观念扩大了（这是就数目方面說的）。至于知識底程度方面亦可有同样情形，我們可以想象自己知道得各种事物較为完全，我們可以想象自己知道它們底一切性質、一切能力、一切原因、一切結果、一切关系，并且完全知道它們自身所含的东西，和与它們有关的东西。这样我們就会观念到无限无边的知識。我們亦可以想象自己的能力逐漸增加到无限的地步，亦可以想象自己的存在无始无終，因而观念到一个悠久的神明。我們認至上的主宰——上帝——有无边无

尽的存在、能力、智慧，和一切其他的美德（我們所能观念到的），因此，我們就形成人心所能形成的最完全的上帝观念。而我們所以能得到这个观念，只是因为自己无限地扩大了由反省自己心理作用所得到的那些观念，或借感官由外面所得来的那些观念。

35 “上帝”观念——因为我們所用以尽力表示无上主宰的那个复杂的观念，是由无限性和我們底存在观念、能力观念、知識观念等所集合而成的。因为上帝底本質（这自然是我們所不知道的，因为我們甚至于不知道一塊石底，或一个蝇底，或我們自己底眞正本質）虽然是單純而不混杂的，可是我們对他所有的观念，仍只是复杂的，仍只是由存在、知識、能力、幸福等等无限而永久的性質所合成的。这些都是独立的观念，有些甚至于亦是与别的观念相关，而为别的观念所組成的。由此看来，形成“上帝”观念的那些观念，原来都是由感官和反省来的。这一層前边已經說过了。

36 复杂的精神观念中所含有的观念都是由感覚或反省来的——我們还可以进一步說，上帝一詞所含的各种观念，除了“无限性”以外，每一种都是别的精神观念中的一部分。因为除了物体方面的簡單观念而外，我們所有的一切簡單观念，既然都是由我們反省自己底心理作用来的，因此，我們諉于各种精神的各种观念沒有一个不是由“反省”方面来的。我們思維他們时，我們認他們所有的差异只在于他們底知識、能力、綿延、幸福等等底程度和范圍不同。不論在事物观念或精神观念方面，我們都一样以由感覚和反省而来的那些观念为限度。这是很明显的，因为我們底精神观念，比物体观念，縱然完美了若干倍，甚至于完美到了无限的程度，可是我們对于他們互相表示自己思想的方式并无任何观念。我們人类固然爱用有形的标記，和特殊的声音，以来傳达自己底思想，因为这些記号是普遍为人所应用的，而且亦是人类所能發明的最

良好的、最簡捷的方法。不过較高的神灵們，既然比我們有較完全的知識、較大的幸福，因此，我們不得不断言，他們傳达思想的方法比我們的是更完全的。不过我們自身并不能經驗到他們这种直接的交接，因此亦就沒有这种交接底观念，因此，我們就不能观念到，各种神明既然不应用文字，有的甚至于还沒有身体，他們怎样能以迅速地运用自己底思想，并且能任意傳达或隐藏它們——虽然我們不能不假設他們有那种能力。

37　总攝前义——我們已經看到，我們对各种实体所有的各种观念，都是什么种类的，由何成立的，并且是怎样获得的。由此，我想我們分明看到：

第一点，我們所有的各种实体观念，只是一些簡單观念底集合体；同时，我們还假設有一种东西是这些观念所依属、所寄托的。不过对于这种假設的东西，我們是不能有明白而清晰的观念的。

第二点，各种簡單的观念虽然联合为一个共同体，以形成我們的各种复杂的实体观念，可是这些簡單的观念仍只是从感觉或反省来的。因此，就在我們所最熟習的那些观念方面，所最了解的那些观念方面，我們亦不能超过那些簡單的观念以外。不但如此，有些观念虽然似乎与我們全不相干，虽然无限地超过我們憑反省在自身所知觉到的任何事物，或憑感覺在外物中所發現的任何事物，可是我們在这些观念中所得到的沒有别的，只是原始由感覺和反省得来的那些簡單的观念；就如我們底复杂的天使观念，尤其是上帝观念便是。

第三点，在正确地思考之后，我們又看到，构成我們复杂的实体观念的那些簡單的观念，虽然容易被人認为是积極的性質，可是它們大部分究竟只是一些能力。就如形成复杂的黃金观念的那些大部分观念，如黃金、重量、可展性、可熔性、在王水中的可溶性，虽

然都联合在一个不可知的基層中，可是这些观念都不是别的，只是同别的实体所發生的一些关系，并不眞正是在孤立的黃金本身中的。——只是它們仍依靠于黃金內部組織中的第一性質，而且黃金所以适于在某些别的物体上起着种种作用，或被某些物体施以种种作用，亦就是憑着这些眞实的原始的性質。

第二十四章　集合的实体观念

1　“一”底观念——除了这些复杂的單体观念，如人、馬、金、苹果、紫羅兰等等以外，人心还形成复杂的合体观念。我所以称它們为合体，乃是因为那一类观念是由許多特殊的实体所形成的，在这些观念中，各种实体被認为联合成一个观念，而在它們联合起来之后，亦被人認为是一个观念。就如构成軍队的許多人底集合体虽然是由大多数独立的实体所形成的，可是那个集合体底观念可以成功为“一个”軍队底观念，而且它之为“一个”观念，正如一个人底观念一样。又如“世界”一詞所表示的一切物体底总集合观念，亦只是一个观念，正如世界中所有的最微小的分子之为一个观念一样。一个观念，不論是由多少特殊事物形成的，可是你只要把它当做一个表象，或一个圖画看，則它便足以使那个观念成为一个單位。

2　这个观念是由人心底組織能力所形成的——人心所以能形成这些集合的实体观念，乃是因为它能借自己底組織能力，把各种簡單的或复杂的观念联合起来，就如它所以能形成單体的实体观念，亦是借同一能力，把各种簡單的观念連合在一个实体內似的。人心既能把單位底观念重复起来，形成数底集合情状或复杂观念，如 20 或 144 。因此，它亦可以把一些特殊的实体集合起来，形

成集合的实体观念，如一队、一軍、一群、一城、一艦队等。人人都会看到，他可以在心中借一个观念，在一个观点下，把这些东西分别表示出来，而且在一个意念下，他可以存想各种事物完全只是一个，就如一只船、一个原子似的。因此，我們固然容易想象一个人是一个观念，可是我們亦一样容易想象，一万人底大队是一个观念。人心既然能把組成一个人的那些各异的观念合攏在一个观念中，把它們当做一个看，因此，它亦一样容易把大多数的人集合成一个观念，当它們是一个看。

3 一切人工的事物都是集合的观念——人为的事物大部分都屬于集合的观念，至少由各异的实体所形成的各种事物是如此的。老实說来，我們如果正确地思考"軍队"、"星座"、"宇宙"等等集合的观念(集合成的單体观念)，我們就会看到，它們只是人心所构的一些人工草圖，只是把互不相关、渺不相涉的一些事物集合在一个观景之下，使它們連合成为一个观念，并且以一个名詞来表示它們，以便在思考时和談論时，較为方便一点。因为任何远隔的事物、任何相反的事物，人心总能借其組織底艺术，把它們造成一个观念，就如"宇宙"一名所表示的，就是很明显的一个例子。

第二十五章 关系

1 什么是关系——观念分为两种，一种是人心对事物本身所形成的(簡單的或复杂的)，一种是人心由比較各种事物得来的。在研究任何事物时，理解并不恰恰限于那个事物，它能使任何观念超出自身以外，或者至少說，它能看得超过那个观念，看看那个观念同别的观念的关系如何。人心在思考一个事物时，如果把它同别的事

物在一塊考究，并且在两物之間来回观察，这就叫做关系(relation or respect)。至于指示那种关系的那些积極的事物，如果作为标記使我們的思想进到当下所提到的那种主物以外的另一种独立的事物，則它們便叫做关系者(relatives)；至于这样集合来的事物，則叫做有关系的。人心如果只把凱烏斯(Caius)，当做一个絕对的对象来考究，則它在这个观念中，便一无所增加，所有的只是凱烏斯所眞正具有的性質；那就是說，我們如果只当他是一个人而加以思考，則我底心中所有的，只是"人数"底复杂观念。因此，我如果說，凱烏斯是一个白人，則我所思考的亦只是具有白色的一个人。不过我如果以丈夫一名称凱烏斯，則我又指示着另一个人；我如果說他是較白的，則我亦指示着另一种别的东西。在两种情形下，我都思想到凱烏斯以外，我所思考的都是两个事物。任何观念，不論其为簡單抑为复杂，旣都可以当作一个起因，使人心把两件事物合攏起来，并且同时来观察它們(自然仍能分别观察它們)，因此，我們的任何观念都可以作为关系底基础。就如在上述的例証中，他同生普隆尼(Sempronia)底婚約和婚礼就是丈夫一名(或关系)底起因，又如白色亦是我們所以說他比砂石白的起因。

2 沒有相关名称的关系，是不容易覚察的——父与子、大与小、因与果等等关系，旣然都表示于相对的名詞中，旣然都有相关的东西，互相照应，因此，这些关系是人人可以明显看到的。因为父与子、夫与妻等等相关的名詞，旣然完全互相依屬，而且因为習慣之故，在人底記忆中可以互相迅速地相照应，所以我們只提到一方面，就可以立刻思想到当下所提到的那个名詞以外。这种关系是分明指示到的，因此，沒有人会怀疑它。不过語言中如果缺乏了相对应的名称，則那种关系便不易永远为人心所注意。类如"妾"这个名詞虽然亦同"妻"一样是相对的名称，不过在我們底語言中，

这类字如果缺乏了相关的名称，則人們便不容易認它們有那样关系，因为这里缺乏相关物間那層明显的关系标志，以至于不能互相解釋，以至于可以互相独立存在。因此，凡含有明显关系的那些名詞，就叫做外称(external denomination)。不过一切名称，只要不是空洞的字音，則它一定表示一种观念。这种观念亦許是在那个名称所指的事物中存在的，在这种情形下，它便是絕对的，而且人們亦当它是同那个名称所表示的事物相連合的，并且是在那个事物中存在着的。如果这种观念不是在事物中的，則它一定是由关系来的，因为人心会看到那种事物同别的另一种独立的事物有一种关系。在这里，这种观念便含有一种关系。

3 有些似乎絕对的名詞，亦含着关系——此外还有另一种相关的名称，人們往往不当它們是相关的，甚至不当它們是外称。不过这些名詞虽然形式上、外貌上，表示着主物中一种絕对的性質，可是它們确隐含着一种不易覚察的关系。老、大、不完全等等貌似絕对的名称，都是这一类的。不过关于这一点，我在下几章中，还要詳为論說。

4 关系与关系中的事物不同——我們还可以进一步說，人对于有关系，有比較的各种事物，虽然所怀的观念各不相同，可是他們底关系观念仍可以是一样的。就如人們对“人类”所有的观念，虽然很不相同，可是他們仍可以有相同的父底观念。因为父这个意念只是在“人”这个实体上所加的，它只指示所謂“人”的那种生物一种行为。不論“人类”是什么，可是他既然生了同类的人，則这种关系是一样的。

5 关系虽变，主物不必亦变——因此，关系底本質就在于两个事物底互相参照、互相比較。根据这种比較，那两种事物(或其中之一)便可以得到相当的名称，两种事物中如果有一种停止了或

移去了，则另一种事物虽然完全沒有变化，可是它們底关系亦就停止了，結果它們底名称亦就停止了。就如凱烏斯，我今天虽認他是一个为父的，可是明天他底兒子如果死了，則他本身虽然沒有变化，他亦就不是为父的了。不但如此，人心只要以各个物象同一个事物相比，則同一事物可以在同时有了相反的名称。就如凱烏斯如果同数人相比，則他眞可以說是較老的、較幼的、較强的、較弱的等等。

6 有了两件事物，才能有关系——凡能存在的任何东西，凡被人認为是一件事物的任何东西，都是絕对的。因此，不止簡單的观念和实体是絕对的存在，就是各种情状亦是一样。各种情状所由以成立的那些部分，虽然常是互相对待的，可是它們底整体既被人当做一个事物看，而且在我們心中产生了“一个”复杂的事物观念，因此，那个观念，虽然只是一些部分底集合体，可是它既然只有一个名称，而且在我們心中只产生了一个圖象，因此，它是一个絕对的事物，或絕对的观念。就如一个三角形底各部分，在互相比較以后，虽是相对的，可是三角形底全体观念是一个积極的、絕对的观念。一个家庭、一段音乐等等，亦可以有同样說法，因为只有在两个事物中間，而且只有在两个被認为各自存在的事物中間，才有所謂关系。在一个关系中，常有两种事物或观念，而且那两种事物必須本身是眞正分立的，或被人認为是独立的；只有如此，它們才能互相比較。

7 一切事物都是可以發生关系的——在一般关系方面：我們可以考察下列几点：

第一点，任何事物，不論它是簡單的观念、实体、情状、关系，或其各自底名称，都能够被人在它同别的事物的發生了几乎无数的关系方面加以思考。因此，这种情形就构成人类思想和言語底一大

部分。就如一个人可以在同时处于幷維持下述的各种关系，以及更多的关系。他可以为父亲、为兄弟、为兒子、为祖父、为孙子、为岳父、为外婿、为丈夫、为朋友、为仇敌、为臣民、为司令、为法官、为顧主、为事主、为教授、为欧人、为英人、为島民、为僕人、为主人、为物主、为首領、为高的、为低的、为大的、为小的、为老的、为幼的、为相似的、为不相似的、为同时的等等，此外我們还可以有几乎无数的說法。我們只要有机会把他同别的事物相比，則不論他同它們是相契的，或不相契的，或是别的样的，他都可以同它們發生了各种关系，因为我已經說过，关系所以能發生，只是因为我們比較或考慮两种事物，幷且根据那种比較給那两个事物(或一个)以一些名称，甚或給关系本身以一种名称。

8 关系底观念比实体底观念更为明白——第二点，关于关系，我們还可以进一步思考，它虽然不是在事物底眞正存在以內所包含的，只是外面附加的，可是那些相对名詞所代表的观念，往往比它們所从屬的那些实体底观念，还要更为清晰、更为明白。我們所有的父底观念，或兄弟底观念，比我們的“人类”底观念清晰了許多、明白了許多。又如我們对“父职”一詞亦是比对“人道”容易有一个明白的观念。又如朋友亦是比上帝容易被人观念到的。因为关于一种行动的知識，或一个簡單的观念，往往就足以給我以关系底意念。可是要想知道一种实在的东西，則我們必須精确地搜集若干观念。一个人旣然比較两种事物，則我們便不容易想象他不知道他自己是在那一方面进行比較的。因此，他只要比較任何事物，則他一定对那种关系有一个明白的观念。因此，在我們心中，关系底观念至少比实体底观念，要較为完全、較为清晰。因为我們往常不容易知道眞正存在于任何实体中的全部簡單的观念，可是我們大部分却容易知道，我們所思想的（或所称呼的）那种关系

中所包含的那些簡單的观念。就如我們比較有共同父母的两个人，則我們虽然对"人类"一詞沒有完全的观念，可是我們却容易对"兄弟"一詞形成相当的观念。因为有意义的相对文字，亦同別的文字一样，它們只是代表着观念，而且那些观念只是簡單的观念，或是由簡單的观念所形成的；因此，我們只要明白知道那些关系底基础，就可以知道那个相对名詞所代表的观念；并不必先明白地观念到那种关系所归屬的那种事物。因此，我們旣然观念到有一种东西下了蛋，另一种东西由蛋中孵出来，則我們便明白地观念到聖詹姆氏公园（St. James's Park）中两个食火鷄有母鷄和小鷄底关系。

9　一切关系都归結在簡單的观念中——第三点，我們虽可以由許多思考途徑来比較各种事物，并且可以由此得到多数的关系，可是这些关系仍然要归結于、关系于由感覚或反省而来的那些簡單的观念，而这些观念又正是我們知識底全部材料。为闡明这一層起見，我将以我們所能观念到的最重要的一些关系，来加以說明，我将以一些似乎离感覚或反省很远的关系，来加以說明。在一說明之后，我們就会看到这些关系中的观念亦是由那个根源来的，而且会分明看到，我們对那些关系所有的各种意念，都只是簡單的观念、都只是由感覚或反省来的。

10　任何名詞只要能使人心思及于所提到的实体以外，都是相对的——第四点，我們可以說，所謂关系就是对一物与另外一物的比較观察，因此，显然，任何文字如果不止能使人心思想到那些文字所表示的事物中的那些观念，而且能使人心思想到另一些观念，則那些文字都是相对待的。你如果只說"一个人"、"黑的"、"快乐的"、"好思的"、"渴的"、"怒的"、"有广袤的"，則这些文字以及一切相似的字眼都是絕对的，因为它們所指示的事物，只是"人"一名詞

中所眞正(或假設)如此含有的事物，此外并不指示别的。不过父亲、兄弟、国王、丈夫、較黑的、較快乐的等等字眼，在其所指謂的事物而外，还指謂着另外一些东西，而且那些东西是在那个事物的存在以外的。

11　結論——关于所謂关系，我們既然奠定了这些概括的前提，因此，我們現在就将举一些例証，以求指明，我們对各种关系所有的各种观念，亦同别的观念一样，都是由簡單的观念所形成的。此外，我們还要指明，那些观念，不論如何精細，如何与感官离得很远，可是他們結果总要归結于簡單的观念。我現在要从最广泛的一种关系說起，就是要从所謂因果关系說起。在这种关系中，一切現存的，或可能存在的事物，都可以包括进去。不过这个观念究竟是怎样由一切知識底两大来源，即感覚和反省来的，我将在下一章，加以考察。

第二十六章　因果同别的一些关系

1　这些观念是从哪里得来的——在我們底感官注意到变动不居的各种事物时，我們总会观察到有一些特殊的性質和实体开始存在起来，而且它們底存在是由别底事物底适当的作用所引起的。从这种观察，我們便得到因果底观念。能产生任何簡單观念或复杂观念的那种东西，我們便以原因(cause)这个概括名詞称之，至于所产生的，則叫做結果(effect)。因此，在我們發現，在所謂蠟的那种实体中，一种流动性常常可以为某程度底热所产生，而且發現，流动性这个簡單的观念以前是不曾存在于蠟以內的，則我們便叫热这种簡單观念是蠟体中流动性底原因，并且叫那种流动性

为結果。我們如果看到，木这种实体（是一些簡單观念底集合体），在經了火以后，轉变成所謂灰的另一种实体（这个复杂观念亦是各个簡單观念底集合体，它与所謂木的那些复杂观念十分差异），則我們便認火是灰底原因，灰是火底結果。因此，不論任何事物，我們只要以为它能产生以前不曾存在过的任何簡單的观念，或簡單观念底集合体（不論是实体或情状），則那种事物便能在我們心中生起原因底关系，而且我們亦以原因一詞称它。

2 創造、生殖、造作、变化——我們底感官因为能發現各种物体相互間的种种作用，所以便使我們得到因与果底观念。所謂因就是能使別的事物（簡單的观念、实体或情状）开始存在的。所謂果就是由別的事物开始存在的。我們既得到这两种观念，所以我們底心便容易把各种事物底起源分为两类：

第一，一种东西如果完全是新作成的，而且它底任何部分以前都不曾存在过，我們便叫这种东西为創造（creation）。就如在自然界中，一个嶄新的物質分子，以前不存在，后来开始存在的那样。

第二，一件事物所由以造成的各个分子如果都是以前存在过的，可是由先前分子所組成的那个事物本身，如果以前并沒有存在（如这个人、这个卵、玫瑰、樱桃等类），这就形成另一种事物底起源。在这种情形下，以前存在的那些分子，便合攏起来，形成簡單观念底集合体。这一类的事物底起源又可以分为三項：第一为生殖（generation），第二为造作（making），第三为变化（alteration）。（一）一种实体如果是在自然底寻常途徑中由內在的原則所發展出的，可是在發展前，又先受了外面的主力或原因，而且它底作用亦是由我們所覚察不到的一种途徑往前进行的，这就叫做生殖。（二）原因如果是由外面来的，而且結果底产生，亦是由明显各部分底显著的分离或配合来的，这就叫做造作；如一切人造物便是。（三）物

体中如果有任何以前不曾存在过的簡單性質产生出来，这便叫做变化。因此，我們就說，人是生殖出的，画是造作成的，而且它們如果产生了以前不曾存在过的任何新的明显性質或簡單观念，則我們便說它們有了变化。以前不存在，現在开始存在的事物，就叫做結果；至于能使别物存在的，就叫做原因。在这些情形下，以及在一切别的情形下，因果底意念都是由感覺和反省所傳来的那些观念来的，而且这种关系不論如何普遍，亦是要归結于这些观念的。因为我們只要知道有任何簡單的观念或实体，由于别的观念(或实体)底作用，而开始存在，我們就可以得到因果底观念；并不必知道那个作用底方式如何。

3　时間关系——时間和空間亦是各种普遍关系底基础，而且一切有限的事物至少都是包涵在它們里边的。不过我們既在别处提到这些观念底来源，因此，我們在这里只須略为指示說，由时間得来的許多事物底名称大部分都只是一些关系。就如，任何人如果說，“伊丽莎白女王活了六十九年，統治了四十五年”，則这些文字只是指那段时間与别的时間底关系而言，而且这話底意义亦只是她一生的綿延(时間)正等于六十九个“日底年轉”，她治世底綿延(时間)正等于四十五个“日底年轉”，因此这些文字只表示“多久”的意思。又如說，“胜利威廉約在1066年侵襲英国”，則我們底意思只是把从救主到現在中間的那段綿延認为是一个長时間，并且指示出这次侵襲同两个極端隔着多远。因此，凡表示“何时”的一切时間名詞都只是指示某一个时間点，同較長的綿延中某一个时段，有如何距离；因为我們在計算时，是以这个較長的綿延为标准的，而且以为那个时間点同这个标准是相关的。

4　除了那些名詞以外，还有别的一些时間名詞，虽然普通被人認为表示着絕对的观念，可是我們一經考察，就会看到它們亦是

相对的。就如"幼"和"老"就隐隐指示說，有某种东西是和我們心中所观念的某种長度的綿延發生关系的。因此，我們如果在思想中确立了人生底平常綿延長度为七十年，則我們如果說，一个人是年幼的，則我們底意思就是說，他現在的年龄只是人們普通所活年龄底一小部分；我們如果說他是年老的，我們底意思就是說，他底綿延已經几乎到了人們平常所活的年龄底尽头。因此，所謂老、幼，只是以此人或彼人底特殊的年龄或綿延，同人类通常所活的年紀（这是我們心中所观念到的）相比較。我們若以这些名詞施之于其他的东西，則更覺我們所說的是合理的。因为一个人在二十岁时虽是"幼"的，在七岁时，虽是"很幼"的，可是馬在二十岁时，則可以說是老的，狗在七岁时，亦可以說是老的。因为在各各这些情形下，我們要以它們底年紀同这几种动物平常所活的各种年龄（这是我們所观念到的）相比較。至于日和星，則它們虽然經过了多少代人，可是我們亦不說它們是老的，因为我們不知道上帝給这些物体所分配的年紀是多長的。我們如果在事物底日常途徑中，看到某些事物因为自然的代謝，在經过某些时期以后，要归于尽：我們才能以"老"这个字应用在那些事物上。因为在这种情形下，我們心中才能有一个标准，来衡量事物綿延底部分；而且按这些部分同那个标准所有的关系，称那些事物为老的或幼的。因为这种原故，所以我們不能說翠玉或金剛石是老的，或是幼的，因为它們通常的时期，是我們所不知道的。

5 場所和广袤底关系——各种事物彼此間的場所关系或距离关系，亦是很容易观察到的，就如"在上"、"在下"、"离哲倫广場（Charing Cross）有一哩远"、"在倫敦"、"在英国"等等話。不过在广袤和体积方面，亦同在綿延方面一样，有些观念虽然只是相对的，可是表示它們的那些詞字常被人認为是絕对的，就如"大"同

“小”实在只是一些关系。因为我們在这里，亦因为常看到某些事物通常的大小，因而心中确立了一些观念，并且以这些观念为标准来指称别的事物底体积。因此，我們如果見了一个苹果比我們平常所見的为大，則我們便說它是一个大苹果。我們如果見了一匹馬，比我們心中平常所观念到的馬較为小些，則我們便叫它为小馬。法兰明人(Fleming)所說的小馬，在威尔斯人看来就会成了大馬。他們两人在馬一方面的長短观念所以不同，乃是因为他們本地所产的馬种不同。因此，他們在拿这匹馬同其各自的标准相比較时，便有了大和小的底差异。

6　絕对的名詞往往表示着关系——同样，弱和强亦是能力方面的相对名称，亦是同我們当时所有的一些較大或較小的能力观念相比較的。因此，我們如果說一个弱人，我們底意思是說，他所有的力量不如平常人所有的那样大，或不如同身材的人所有的那样大。我們如果說，“万物都是脆弱的事物”，則我們所謂脆弱两字亦是一个相对的名称，它是指上帝能力和万物能力那种不成比例而言的。因此，在普通言語中，許多的名詞(或者竟然是大部分)，虽然在一看之下沒有关系底意思，可是实在是表示关系的。就如說“船有了必需的粮食”，則所謂必需、所謂粮食、都是相对的文字，一种是与所計算的那种水程底完成有关系的、一种是与将来的用途有关系的。我們分明看到，这些关系都是限制于、归結于感覚和反省傳来的那些观念的，因此，我們亦就不必再为解釋了。

第二十七章　同一性和差异性

1　同一性是由何成立的——人心往往还需要来比較事物底

存在本身。我們如果把一种事物在某个时間和地点存在的情形，同其在另一种时間和地点时的情形加以比較，則我們便形成同一性(identity)和差异性(diversity)底观念。我們如果看到任何事物在某地某时存在，則我們一定会相信(不論它是什么)，它就是它，不是别的——虽然别的东西在同时在别的地方存在，而且在其他各方面都和它相似。同一性之所以成立，就是因为我們所認为有同一性的那些观念，在現在同在以前存在时的情况完全一样，沒有变化。因为我們旣然不曾見到，亦不曾想象到，同性質的两种事物能在同时同地存在，因此，我們就正确地断言，任何时候存在的任何东西，必然排斥与之相同的东西，一定是在那里独自存在的。因此，我們如果發問，某种事物是否仍是同前一样的，則我們总要参照曾在某个时間和空間存在过的一种东西，而且在那时候，那种东西就是那种东西，并不是别的东西。由此看来，一个事物不能有两个存在起点，两个事物亦不能有一个起点，因为在同时同地并不能有两个相同的东西存在，而在不同的各个場所亦不能有同一的东西存在。因此，凡具有一个發端的东西，就是有同一的东西，至于别的东西底發端如果在时地方面都与此一种东西不同，則那种东西，便与此种东西不相同，而是相异的。人們所以在这种关系方面發生了問題，乃是因为他們缺少注意，不能对于被認为同一的东西，發生精确的观念。

2 实体底同一性，和情状底同一性——我們底实体观念，只有三种：一为"上帝"二为有限的灵物，三为物体。第一，上帝是无始无終，永恒、不变、无处不在的，因此，我們对于他底同一性是毫无疑問的。第二，有限精神存在底發端，都有确定的时間和空間，而且在他們存在的时候，各种情形与那个时間和空間所發生的关系，就足以决定他們底同一性。第三，在各种物質分子方面，我

們亦可有同样說法，物質底分子如果亦无增，亦无減，則它可以說是同一的。因为这三种实体，虽然在同一場所方面并不互相排斥，可是我們不能不設想同类的实体各自要互相排斥；若非如此，則同一性和差异性底意念和名称，便毫无意义，而且各种实体和别的东西，彼此間亦就无所分别。因为两个物体如果能在同时同地存在，則两个物質分子无論是大是小，都必然合而为一，不但如此，而且一切物体亦将合而为一。因为两个物質分子旣可以存在于一个地方，則一切物体亦都可以存在于一个地方。我們如果能这样假設，則同一和差异、一与多，都将无所分别，而且我們如果强事分别，亦就很可笑了。不过要說两个以上的东西可以成为一个，那只是一种矛盾，因此，同一性和差异性，仍是很有根据的关系和比較方法，而且对理解是有功用的。至于其他的东西旣然不外情状和关系，而且它們最后又得归結于实体，因此，它們底各自的特殊存在亦都有其同一性和差异性，而且这两种关系亦是由上述的途徑决定的。至于前灭后生的一切事物，类如有限精神底动作（运动和思想），則我們分明知道它們只有差异性而无同一性。因为每一种动作，在开始存在的那一刹那就消灭了，所以它們不能在异时异地仍繼續存在。至于永恒的东西，則在不同的时間，远隔的地方亦可存在。因此，任何运动或思想，若当做是在不同时間中存在的，永不能是同一的，因为它底每一部分都各有一个存在底發端。

3　个性原則——从上边所說的看来，我們很容易發現出人們一向所竭力研求的所謂个性原則（principium individuationis），并且發現出，只有事物底存在自身能决定任何事物来占据特殊的时間同空間，而排斥同样的两种事物来占据它們。这層道理，在簡單的实体和情状方面，固然是比較容易想象的，可是我們在一反省之后，就会看到，只要我們稍一用心，則在复杂的实体和情状方

面，亦一样不难存想这回事。我們如果假設有一个原子，即在确定的时間和空間內継續存在，而且其外貌永不变更的物体，則我們分明看到，不論我們在它底存在中那一刹那来存想它，它在那一刹那总是同它自己相同的。因为在那个刹那，它既然只有自身，不是别的，所以它是同一的，而且它底存在只要継續，則它一定会継續其同一性；因为它亦只有在这种范圍中，是同一的、是无变化的。同样，如果有两个以上的原子联合在同一物团中，則其中每一个原子都可以照前边的規則，継續是同一的。它們如果是在一塊联合存在的，則那个物团既然是由同一的許多原子組成的，則它当然仍是同一物团、同一物体，——不論其各部分是怎样混乱錯杂的。不过这些原子中，如果有一个新的加进去，或者取消了一个；則无所謂同一物团，或同一物体了。至于在生物方面，則它們底同一性便非依靠于各同一分子組成的物团，乃是依靠于别的东西。因为在生物方面，大部分的物質变化并不能把同一性变化了。一棵橡树，自幼苗，至成树，至砍伐，仍是同一的橡树；一匹駒虽然長成大馬，虽然有时肥、有时瘦，可是它仍是同一的馬。实則在两种情形下，各部分底变化是很显著的，因此，它們虽然一个是同一的橡树，一个是同一的馬，可是正确說来，它們都不是同一的物团了。因为在物質底質量方面，和在活动的生物方面，同一性所指的并不是同一的东西。

4 植物底同一性——因此，我們必須考察一下橡树与一团物質究竟有什么差异。在我看来，它們底差异就在于，物团只是一些物質分子底粘合，不論其結合的形式如何，都无关系；至于植物，則各物質分子底排列必須組成橡树底各个部分，而且那些部分底那种組織，必須足以接受养料、分配养料，以継續，以形成橡树底木質、树皮、叶子等，借以維持它底植物性的生命。所謂一棵植物一定

得有那样一种分子組織、一定有那样配合起来的軀体，而且其各部分一定要参与着共同的生命。那棵植物只要能繼續維持那种生命，它就是同一植物。这种生命虽然傳遞在新的物質分子上，可是这些物質分子如果与有生命的植物融为一体，而且它們繼續發展成的那种組織亦完全契合于那种植物，因此，那种植物仍可以說是同一的。因为这种組織不論在什么时候，不論寓于物質底任何集合体中，而它在那种特殊的具体物中，是和别的組織不相同的。它是一个特殊的生命，它在我們所指的那个时間以前、以后，都是經常存在的，而且不可覚察的前后相承的各部分是和有生命的植物体連合起来，在同一方式中連續下去的。因此，这种組織底同一性，就能使植物成为同一的，就能使它底各部分成为同一植物底各部分——只要那些部分联合存在于那种有繼續性的組織以內，把那种共同的生命傳达于那样联合起来的各个部分。

5 动物底同一性——在畜类方面，情形亦差不多，因此任何人也都可以由此看到，动物底同一性究竟在什么地方。在机器方面，很有近似的情形，足以闡明动物底同一性。若以鐘表为例，則它分明只是一些部分底适当組織和結构，而且我們若加以充分的力量，它还可以达到某种目的。我們如果假設，这个机器底有組織的各部分，在不断地修理以后，在其不可覚察的各部分不断地增加或減少以后，还能維持其公共的生命，还是一个連續体，那么我們在动物底身体方面亦当有很相似的假設。不过这里却有一种差异，就是，在动物方面，組織底調和同生命所依的那种运动，是一塊开始的，运动是由內部發生的。至于在机器方面，則力量显然是由外面来的，而且在机器完整，宜于接受动力时，亦往往沒有动力。

6 人底同一性——这亦就表示出，人底同一性是由什么成立的。人底同一性所以成立，乃是由于不断生灭的諸多物質分子，連

續地和同一的有組織的身体具有生命的联系，因而参加着同一的繼續的生命。因此，人底同一性就在于一个組織适当的身体，而且这个身体中的各个物質分子虽在不断地变化着，可是那些分子同这个身体都联为一体，营一种共同的生命組織，而且这个身体不論你从那一刹那来观察它，它以后仍是要繼續着与此刹那相同的組織。这种同一性正和动物底同一性一样。因此，有人如果主張，人底同一性不在于这个有适当組織的身体，而在于别的(灵魂)，則他很难說，胎兒、有年岁的人、瘋狂者、淸醒者，是同一个人，除非他所立的假設，使塞德(Seth)、以斯馬尔(Ismael)、苏格拉底(Socrates)、畢萊特(Pilate)、聖奧士丁(Austin)，凱撒保加可以是同一个人。因为人底同一性如果只成立于灵魂底同一性，而且按照物理講，我們亦可以說，同一个别的精神亦可与多少不同的身体結合起来，那么，那些生于不同时代，性情各异的人們也可以是同一的。这种說法就把"人"这个字用的太奇怪了，因为人字所应用于其上的观念，竟把身体和形相排除出去了。不但如此，而更坏的是这种說法同主張輪迴的那些哲学家底意見也是很相契合的；因为他們以为，人底灵魂可以因为人底恶行，墮入畜类底身体中，以为其适当的住所，而且在那种情形下，其所具的感官亦只足以滿足它們底兽欲。不过我覚得，一个人如果确知海丽格布拉(Heliogabalus)(罗馬皇帝——譯者)底灵魂住在他所养的一个猪底身体內，則他一定不会說那个猪是一个人或是海丽格布拉。

7 同一性是因观念之不同而有差异的——因此，实体底單一性幷包含不尽一切种类的同一性，幷不足以在各种情形下，来决定同一性。要想正确的判断說来，我們应当考察所謂同一的那种事物的名詞所代表的观念是什么样的。实体人和人格者这三个名称如果代表着三个不同的观念，則所謂同一的实体是一回事，同一的

人又是一回事，同一的人格者又是另一回事。同为同一性是当和名称所代表的观念相对应的。我們如果稍一仔細考察这一層，則或者可以防止住人們在这方面所常生起的大部分疑难。这种似是而非的疑难，在人格同一性方面更为有力；因此，我們下边就要把一層稍加考究。

8 同一的人——一个动物是一个有生命而有組織的身体；因此，所謂同一的动物，如我方才所說，就是分布于各种物質分子中的同一的繼續的生命——这些分子是前后相承地同那个有組織、有生命的身体連合着的。不論我們还說有其他任何定義，而精細的观察分明昭示我們，口中所發出的"人"字声音，所标記的心中的观念，只是具有某种形式的一种动物。因为我想，任何人只要看到一个同自己形相和組織相同的生物，則那个活物虽然終生沒有理智，正如猪或鸚鵡一样，他亦会叫那个活物为人。并且我相信，一个人虽然听到一只猫或鸚鵡談話，推論、推断他亦只会叫它(或以为它)是一只猫或鸚鵡。他一定会說，前一种是一个愚昧无知的人，后一种是很聰明、很有理性的鸚鵡。我們只要看一看一位著名作者底叙述，就可以發明我們所假設的有理性的鸚鵡，是实有的。他底話語如下：

"我曾听許多人說，毛虑斯王(Maurice)在統治巴西(Brazil)的时候，曾經有一个老鸚鵡，能說話，并且能提、能答普通的問題，一如有理性的动物一样。因为这种緣故，所以他底从者都說，那一定是受了巫覡，或为邪所乘。他有一位牧师(后来在荷兰久居)，后来最討厭鸚鵡，并且常說，一切鸚鵡都跟着魔鬼。关于这个故事的一些詳情，我还听了許多，而且据众人之言看来，亦是难以否認的。不过人人既然都常提到这个故事，而且这个故事亦很有根据，因此，我就立意要从毛虑斯王口中亲自探詢这回事。他底答話，仍是簡

捷而干燥的，一如其平常时那样。他說，所傳說的故事有些地方确乎是眞的，不过大部分仍是靠不住的。我因此就請他把眞的一方面告訴我听。他就簡捷地、冷靜地告訴我說；他到巴西的时候，曾听說有那样一个老鸚鵡。当时他虽然不很相信，而且那个鸚鵡又在远处；可是他仍然因为好奇心的緣故，讓人把它带来。那个鸚鵡又大又老，它进到屋中时，王子正和一大群荷兰人在那里。它看見他們以后，立刻就說，‘这些白人在这里，都是做什么的？’他們就指着王子問它說，它以为这是什么人？它就答說，‘大概是司令一类的人物罢。’人把鸚鵡带到王子身边时，王子就問鸚鵡說，‘你从那里来的？’ (D'oú venez vous?) 它答复說，‘从馬呂南来的。’ (De Marinnau。)王子又問說，‘你是誰的？’(A qui estesvous？)它又答說，‘我是一个葡萄牙人的。’(A un Portugais。)王子又問它說，‘你在那里做什么？’(pue fais tu là？)它又答說，‘我在那里看小鷄。’ (Je garde les poules。) 王子就笑着說，‘你看小鷄么？’ (Vous gardez les poules？)它又答复說，‘是的，我是那样的，我很知道如何看小鷄。’(Ouy, moy, et je sçay bien faire。)因此，它就咯咯了四五声，效人叫小鷄时的声音。我在这里所記的这段有价值的談話，仍是照毛虑斯王子向我所說的法文記載下来的。我亦曾問过他，鸚鵡說的什么話。他說，說的是巴西話。我就問他說，‘他懂不懂巴西話？’他說，他不懂。不过他曾留心带了两个翻譯員：一个是荷兰人会說巴西話。一个是巴西人会說荷兰話。并且他問他們时，是分别着秘密問的。他們所告他的鸚鵡底話，都是一致的。我所以要叙述这个故事，乃是因为它太奇怪，而且是由亲見的証見来的，是可以做为眞事实看的。因为我敢相信，那个王子至少亦相信他底話是眞的，因为人們都知道他是一个很忠实、很虔誠的人。至于自然学者們如何解釋这回事，别的人們是否相信这回

事，那就看各人底高兴了。不过我所以提到这一層，乃是为的要借有趣的閑談来調剂这个干燥煩囂的景象。至于插入这个故事是否适宜，那我就不管了。”——“克里斯特丹瑣記”(Memoirs of what passed iu Christendom)1672—1679。

我很願意讀者把原著者底詳文全讀一遍，因为在我看来，他并不以为这个故事是不可靠的。因为这个人既然很有才干，而且很有学識，足以保証其所給的一切証据，因此，他如果以为那个故事不可靠，他就覚得它怪可笑了。因此，我們万不能想象，他会費辛苦在一个不相干的地方，把一个荒唐的故事，安插在一个忠实而虔誠的王子身上——还不是朋友身上。声明这个故事的王子，和轉述这个故事的作者，显然都称这个說話者为鸚鵡。因此，人們如果以为这个故事值得叙述，則我可以問他，这个鸚鵡和一切鸚鵡如果竟然都常常說話，如王子所保証的那样，那么它們是否可以成为一个有理性的动物，而且假如它們亦是有理性的动物，它們是否因此就成了人，而不复为鸚鵡？因为我覚得，就一般人所意味到的人底观念說来，其中的构成分子不只限于有理性的(或能思想的)实体观念，此外还有某种形相的身体观念与之連合在一塊。人底观念如果是这样的，則人底同一性一定是由同一的連續的身体(不至于驟然变了)，和同一的非物質的精神，共同合成的。

9　人格的同一性——在作了上述的前提以后，則我們可以进而考究人格同一性是由何形成的。在这里我們必須考察人格一詞所代表的东西。在我看来，所謂人格就是有思想、有智慧的一种东西，它有理性、能反省、并且能在异时异地認自己是自己，是同一的能思維的东西。它在思維自己时，只能借助于意識，因为意識同思想是离不开的，而且我想意識是思想所絕对必需的，因为人既然發生知覚，則他便不能不知覚到自己是在知覚的。当我們看到、听到、嗅

到、尝到、覚到、思維到、意想到任何东西时，我們知覚自己有这些动作。因此，意識永远是和当下的感覚和知覚相伴随的，而且，只有憑借意識，人人才对自己是他所謂自我。在这种場合下，人們并不思考，同一的自我还是繼續在同一的实体中存在的，还是在差异的实体中存在的。因为意識既然常常伴着思想，而且只有意識能使人人成为他所謂“自我”，能使此一个人同别的一切能思想的人有所区别，因此，人格同一性（或有理性的存在物底同一性）就只在于意識。而且这个意識在回忆过去的行动或思想时，它追忆到多远程度，人格同一性亦就达到多远程度。現在的自我就是以前的自我，而且以前反省自我的那个自我，亦就是現在反省自我的这个自我。

10 意識构成人格的同一性——不过人們还进一步說，它是否是同一的实体？如果这些知覚，以及其所引起的意識永远在心中存在，因而使那个同一的能思的东西永远伴着意識呈現于心中，并且我們显然以为它是同它自己相同，則人們将不会怀疑意識是同一的实体。不过在这里却似乎有一种困难，就是这个意識既然永远被“忘却”所間断，而且在一生中，亦沒有一个刹那，我們能把过去整个一系列行动一覽无余，而且甚至最好的記忆，在观察此一部分时，亦不能不忘掉彼一部分，而且我們既然有时（并且是一生的大部分）亦并不反省过去的自我，因为我們都着重在現在的思想上，而且在酣睡中，竟然完全沒有思想（至少我們亦可以說，睡时的意識和标記覚醒思想的那种意識是不一样的）；那么在这些情形下，我們底意識是被間断开的，而且我們亦并看不到过去的自我，因此，人們就怀疑，我們是否是同一的能思的东西，是否是同一的实体？不过这个問題无論合理与否，究与人格的同一性完全无关。我們底問題只是，同一的人格是由何成立的？并不是說，在同一人格中永远思想的那种东西，是否是同一的实体？后边这个問題与我們

現在的問題全不相干。各种不同的实体,被同一的意識所連合(在这些实体入于意識中时)而成人格,正如各种不同的物体被同一的生命所連合而成动物似的。动物体中底各种实体虽然常变,可是有繼續不断的同一生命就保存了动物底同一性。因为人所以自己認識自己,旣然是因为有同一的意識,因此,人格同一性就完全依靠于意識——不論这种意識是附着于單一的实体,抑或能在一系列繁多实体中繼續下去。因为同一的自我所以成立,乃是因为含灵之物在重复其过去行动的观念时,正伴有它以前对过去行动所生的同一意識,并伴有它对現在行动所發生的同一意識。因为它所以在当下对自我是自我,旣是因为它对当下的思想和行动有一种意識,那么这个意識如果能扩展及于过去的或未来的行动,則仍然将有同一的自我。虽有时間底距离,或实体底变化,他亦不因此成为两个人格者,亦正如同一个人不能因为今天同昨天所着的衣服不同,或者因为在两日之間有長时(或短时)睡眠,而变成两人似的。远隔的各种行动不論是由什么实体产生的,同一的意識畢竟可以把它們連合起来成为同一的人格者。

11 各种实体虽变,人格同一性并不变——这种情形我們还可以在自己底身体方面有几分明白看到。身体底一切分子都是我們底一部分,都是有思想、有意識的自我底一部分,因为它們和同一能思想而有意識的自我,發生了生命的联系,而且它們受了什么感触,我們亦可以受到;它們遇到什么禍福,我們亦可以意識到。因此,一个人底肢体就是他自己底一部分,他能同情它們、关心它們。可是你如果把一只手去掉,并且使他感不到手原来所感到的热、冷和其他感覚,則那只手便不是他底自我底一部分,亦正如同最远的物質部分不是他的一部分一样。这样,我們就看到,人格的自我此时所由以成立的那种实体,在另一时虽可以变化了,可

是人格的同一性并不因此亦跟着要变化。因此，各种肢体虽是一个人格者底一部分，可是它們在被割除以后，人格者仍是同一的。

12 能思想的实体变化以后，是不是还有人格的同一性——不过現在的問題是，能思想的同一实体如果变了，是否还能以成为同一的人格？而且这个实体如果不变，它是否能以成为不同的几种人格？

要答复这个問題，我首先可以說，人們如果認"思想"只存于一种純粹物質的，动物的組織中，而且以为动物的組織中全无非物質的实体，則这个問題将完全不成問題。因为不論这个假設是否眞实，而我們依然分明看到，他們想人格的同一性不保存于实体底同一性中，而保存于別的东西中(就如动物的同一性只保存于生命底同一性中，而并非保存于实体底同一性中)。因此，人們如果主張思想只存在于非物質的实体中，則他們必須首先指示出，人格的同一性为什么不能保存于非物質的实体变化以后，为什么不能保存于許多特殊的非物質的实体中(因为我們已經說过，动物的同一性是可以保存于物質的实体变化以后的，是可以保存于許多特殊的物体中的)。他們必須先指示出这一層，然后才能同主張"思想寓于組織"的人們来討論。他們亦須会說，不但在人类方面，人格底同一性是由非物質的精神所形成的，就在畜类方面，生命底同一性亦是由非物質的精神所形成的。不过这种說法，至少笛卡尔派是不能承認的，因为这样一来，畜类亦就有了思想了。

13 不过，其次我們可以考察前边問題的第一部分，就是，同一的能思維的实体(假定只有非物質的实体能思想)变化了以后，它是否还是同一的人格？要答复这个問題，則我可以說，人們在解决这个問題之先，必須首先知道，能思想的实体是什么样的一些实体，而且关于过去行动的意識是否能以由一个能思想的实体傳到

另一个能思想的实体。我承認，同一的意識如果是指同一的个别行动而言，則它是不能傳达的。不过这种意識既然只是对过去行动的一个現在表象，因此，我們必須指示出，現在表象于心中的那些行动为什么不能是以前实在不曾存在过的。因此，要决定对过去行动的意識在何种范圍內同个别的主体相联合，以至使其他的主体不能發生这种意識，那是很难的。要想决定这一層，我們必須首先知道，某一种行动在进行时，是必然伴有反省的知覺的，而且它是怎样为那种能思想的实体所进行的(这种实体在思想它时，一定不能不意識到它)。不过所謂"同一的意識"既然不是同一的个别的行动，因此，我們实在难以根据事物底本性断言，一个有智慧的实体，为什么不能把自己所未做而或为他人所做过的事情，表象成自己所做过的，为什么这种表象作用不能全然离了实在的事实根据，因为梦中那些表象，我們在梦时，亦会当成它們是眞的。我們所以不至有这种情形，我們只好說是因为上帝底慈悲(除非我們对于能思实体底本性有了更明白的認識)，因为一切有情底苦乐既然有系于自己底意識，因此，上帝不肯使人有了致命的錯誤，使他們把此一个人底意識轉移到別一个人，因为意識是可以引起懲罰或奖賞的。有的人們主張，思想只存于时在变动的元精系統中；現在我們这种論証究竟能反駁他們不能，那我讓別人来考察好了。不过話归正傳，我們必須承認，同一的意識(这个，如以前所說，完全不是身体中同一的形相或运动)如果能由这一种思想的实体轉移到别一种能思想的实体，那么两种能思想的实体亦仍然可以成功为一个人格者。因为同一的意識不論保存于同一的或差异的实体中，它只要能保存，人格的同一性就可以保存。

14 至于第二个問題，即是，同一的非物質的实体如果仍然不变，是否可以有两个独立的人格者出現？这个問題底根据在我看来

就是能意識到自己过去行动的那种同一的非物質的东西，是否可以完全失掉其对自己过去存在的一切意識？是否可以完全忘掉那种意識，永不能再記忆起来？是否可以重新开始一个新时期底紀录，而且其意識也超不出这个新的状态以外？主張預先存在（灵魂）的人們多半是这样着想的，因为他們承認灵魂意識不到它在那种先前的情况下所做的事，因为在那种情形下，它或者是全然脫离身体的，或者是指导别的身体的。他們縱然不这样主張，經驗亦会反駁倒他們。因此，人格的同一性既不能超出于意識所及的范圍以外，而且一个先存在的灵魂既然不能在許多年代蟄伏不动，則它必然已經做过許多不同的人。假如有一个基督信徒，柏拉圖信徒，或畢达哥拉斯信徒，在上帝第七天完成其創世之时，以为自己底灵魂一向是存在的，而且以为它已經在多少人体中輪迴过，就如我有一次所遇的那个自命为苏格拉底后身的人（他底話是否合理，我且不說，不过我确乎知道，他底職务不是不重要的，而且就他底地位說来，人們都認他是一个很有理性的人，不但如此，我們从其出版品看来，他还是一个有天才、有学識的人），那么我們可以問，他即然意識不到苏格拉底底任何行动或思想，还有任何人会說他同苏格拉底是一个人么？人或者可以反省自己；或者可以断言，他自身有一个非物質的精神，而且这种精神在他身中思想，而且他底身体虽常变化，而这种精神却能使他継續其同一性，却形成他底不变的自我；他或者还可以进而假設，他底灵魂在特罗亚城（Troy）被圍时，曾在乃斯德（Nestor）或塞斯德（Thersites）身中（因为据我們所知，灵魂按其本性講，是不擇物質底任何部分的，因此，这个假設并沒有含着明显的矛盾，而且要照这样說，亦正如說他底魂灵現在是其他任何人底灵魂一样），不过他現在既然意識不到乃斯德或塞斯德底任何行动，那么他能想象他自己是同其中之一人是一个人

么？他能关心他們底行动么？他能認那些行动是自己底么？（他如果不能認别的古人底行动是自己的，則他亦一样不能認乃斯德或塞斯德底行动为自己的。）因此，曾鼓舞乃斯德或塞斯德的身体的那个灵魂縱然切实就是現在鼓舞他底身体的那个灵魂，可是他底意識既然达不到二者底任何行动，因此，他和他們便不是一个人，正如現在鼓舞他的那个灵魂（或非物質的实体）是从它开始鼓舞他底身体的那时候，才开始存在，开始被創造一样。因为只有这种情形幷不能使他同乃斯德成为同一个人，因为这种情形正如一个物質分子以前曾为乃斯德底一部分，現在又为这个人底一部分似的。离了意識，則同一的物質分子縱然与任何身体相連合，亦不能形成同一的人格者，同样，同一的非物質的实体，如果离了意識，則它虽与任何身体連合，亦幷不能形成同一的人格者。不过他只要一意識到乃斯德底任何行动，則他立刻会覺得自己同乃斯德是一个人格者。

15　因此，我們就能够設想，在复活时，灵魂所住的身体虽然同它在世时所住的，結构不同，部分各异，可是人底同一的人格仍不能丧失掉，因为原来的灵魂仍具有其以往的同一的意識。不过在身体变化以后，任何人不能以为只有灵魂就能形成同一的人。只有以为灵魂就是人的人們才如此着想。一个王子底灵魂，如果仍記忆其为王时的生活，而且在一个鞋工底灵魂离开鞋工以后，王子底灵魂入据了鞋工底身体加以鼓舞，則人人可以因为他有王子底动作，認他和王子是一个人格者，不过誰能說，这就是同一的人呢。所謂人也是离不了身体的，而且在現在这种情形下，人人都应当認身体能决定他是否是同一的人，因为現在的灵魂，虽具有王子底思想，可是它幷不能使鞋工成为另一个人。在人人看来，鞋工仍是鞋工，只有在他自己看来，不是如此。我自然知道，在平常的談論

中，同一的人格者和同一的人是指着同一东西而言，而且人們自然亦可以随便談話，任意以清晰的声音表示各种观念，并且常常自由改变它們。不过我們現在既然要考察，同一的精神、人和人格者是由何成立的，因此，我們必須在心中把精神、人和人格者三者底观念确立了。在自己既然确定了它們底意义，則我們便不难决定它們何时是同一的，何时不是同一的。說到别的东西，亦是一样。

16 意識造成同一的人格者——我們已經知道，灵魂，或同一的非物質的实体，不論在什么地方，什么状态，并不能單独地形成同一的人。不过我們仍然分明看到，任何时間，不論是过去几世紀，只要能被意識所扩及，則意識便能把距离很久的各种存在或行动联絡起来，成为同一的人格者，就如它能把方才过去的存在和行动联絡起来一样。因此，不論什么主体，只要能意識到現在的同过去的各种行动，它就是同一的人格，而且那两种行动亦就是屬于他的。假如我以同一的意識，在先前看到諾阿(Noah)底小舫和洪水，在去冬看到泰晤士河底泛濫，在現在又在这里作文，則我便会确信現在作文的我、去冬观察泰晤士河泛濫的我、和以前观察洪水为禍的我，是同一的自我，不論你以为这个自我是由什么成立的。这个正如現在写此論文的我，是和昨天从事写作的我是同一的自我一样（不論所謂我是否是由同一的物質的或非物質的实体形成的）。因为說到我是否是同一的这个問題，則現在的我无論是由同一的实体形成不是，都无关系。自我意識只要認千年前的行动是自己底行动，則我对那种行动，正如对前一剎那的行动，一样关心、一样負責。

17 自我是依靠于意識的——自我就是有意識、能思想的东西（不論它底实体是精神的或物質的、簡單的或复杂的，都无关

系）；它能感觉到快乐和痛苦、幸福和患难，因此，这个意識扩展到什么地方，則这个自我便对自己关心到什么地方。因此，人人可以看到，自我如果就是意識，則一个小指亦正同一大部分一样，都是自我底一部分。在把小指割去以后，这个意識如果伴着小指俱去，而离弃了身体底其余部分，則小指显然会成了人格者，会成了同一的人格者，而且这个自我与身体底其余部分便全无关系。在各部分互相分离了以后，能形成同一人格的，能形成不可分离的自我的，旣然在于那个随着实体一塊去的意識，因此，在时間距离很远的各种实体方面，亦有同样的情形。現在能思想的东西底意識能同什么实体結合，什么实体就能形成同一的人格者，就同这个意識形成自我，而不是其他任何东西；这个实体因此就能把那个能思的东西底一切行动認为是自己的。不过这种情形，只以意識所及的地方为限，幷不能超过意識以外。人只要稍一反省，就可以看到这一層。

18　刑賞底对象——刑和賞之所以合理、所以公正，就是在于这个人格的同一性。因为人人所关心的只是自己底幸福和苦难，至于同那种意識不相連屬的任何实体，則不論它变成什么样子，都无关系。因为我們在上述所举的事例中，分明看到，在小指被割去时，意識如果同它一塊去了，則那个小指意識仍是昨天关心于全部身体的那个自我（因为身体是昨日自我底一部分），而且昨天身体底一切行动，小指那得認为是自己的。至于那个身体，則它縱然繼續活着，而且在同小指分离以后，立刻有了自己的一种特殊的意識，可是那个小指旣然不知道它，所以小指亦不当它是自己底一部分，去关心它；而且亦不承認此后身体底任何行动是自己的。

19　这就向我們指出，人格同一性只成立于意識底同一性，而不成立于实体底同一性。苏格拉底和皇后市（Queenborough）現任

的市長，如果有同一的意識，則他們便是同一的人格者。如果同一的苏格拉底在醒时同在睡时不具有同一的意識，則醒时的苏格拉底同睡时的苏格拉底便不是同一个人格者。因此，你如果因为睡时的苏格拉底有某种思想，而就加刑于醒时的苏格拉底，則那是很不合理的，因为他在醒时并不意識到他在睡时所思想的。这个正同你因为兩个孿生子底外貌相似，不易辨識，就根据此一个人底行动，来刑罰其兄弟，是一样不合理的，因为他底兄弟或者并不知道他底行动。这类孿生子是我們所見过的。

20 不过人們或者会反对說，"假如我完全忘了我底生活中一些部分，并且沒有再記忆起的可能性，以致我也許終身不能再意識到它們，那么，我既然忘掉我所行的行动同所有的思想（它們是有一次为我所意識到的），我就同以前不是一个人格者么？"要答复这个問題，我可以說，我們在这里必須注意"我"这个字所指的是什么。在这里，"我"字只指人說。人們既假設同一的人就是同一的人格者，因此，"我"这个字就容易被人認为是指的同一的人格者。不过同一个人在不同的时候如果能有各异的不可傳遞的各別意識，那么毫无疑义，同一个人在不同的时候，能形成不同的人格者。人类在庄严地宣示自己底意見时，就是本着这种意义，他們說人类的法律并不因为醒时的行动来征罰瘋时的人，亦不因为瘋时的行动来懲罰醒时的人，因而就把瘋时的人和醒时的人看成两个人格者。平常的說法頗能解釋这一層，就如說："那人不象他自己了，或魂不守舍，"等等話。这些語句暗示給我們說，現在說这些話的人，或至少原来說这些話的人，以为那个自我已經变了，以为同一的人格者是脫离了那个人的。

21 人底同一性和人格底同一性究竟有什么分别——不过我們仍然难想，苏格拉底既为同一的單个的人，如何能成为兩个人格

者。在这方面，我們要想有进一步的了解，还当考察所謂苏格拉底——同一的單个的人——有什么意义。

第一点，他或者是同一的、單个的、非物質的、能思想的实体，簡單說来，他就是同一的灵魂，而不是别的。

第二点，他或者是同一的动物，与非物質的灵魂全无关系。

第三点，他或者是同一的非物質的精神和同一的动物結合而成的。

不論你采取那一个假設，你都会看到，人格同一性只成立于意識，不能成立于别的，而且不能超过意識以外。因为按照第一个假設說来，我們必須承認，一个人如在不同的时間，为不同的妇人們所产生，則他在前、在后仍是同一的人。任何人只要承認这种說法，那他就得承認，同一个人可以为判然不同的兩个人格者，就如兩个在不同时代生活的人，互相不知道对方底思想一样。按照第二同第三兩个假設說来，今生的苏格拉底和来生的苏格拉底，亦只有借同一的意識，才能成为同一的人。因此，我們如果認人底同一性和人格底同一性成立于同一的东西，則我們便不难承認同一的人就是同一的人格者。不过人們如果認为人底同一性只在于意識，而不在于别的，則他們必須考察，他們怎样才能使嬰兒期的苏格拉底和复活后的苏格拉底成为同一的人。但是不論人們以为“人”底本質由何成立，同一的單个的人由何成立（在这方面，人們是很少一致的），而我們总覺得，人格的同一性只应当存在于意識中（因为只有意識能形成所謂自我），并且我們相信，这种說法不会有重大的錯誤。

22 不过人們还会反对說“一个人在醉时同在醒时，不是同一的人格者么？如果不是，則人在醉时所犯的罪，旣是他后来所不能意識到的，为什么他还要受刑呢？”不过这个正如同一个人在睡中

行走或做别的事情一样。在前后两种情形下，人都是同一的人，而且要对自己所招的灾患負責任。人类的法律很公正地（按照人类底知識），来懲罰他們。因为在这两种情形下，我們分別不淸，什么是眞的，什么是假的；因此，醉时或睡时的茫然无知，并不能为他們做一种辯护。因为刑罰虽附于人格者，人格者虽附于意識，醉人虽然亦許不意識到他所做的事，可是人类的法律加刑于他，仍是合理的，因为我們只能証明他有这种事实，却不能証明他缺乏实行此事的意識。不过在末日审判之时，一切人心底秘密都会發露无遺，因此，我們很可以合理地想象，将来无人会对于自己所不知道的事情負責，而且人在受刑时，他底良心一定会責难他，或原諒他。

23 只有意識形成自我——只有意識能把远隔的各种存在联合成为同一的人格者；实体底同一性，并不能做到这一層。因为无論有什么实体，无論实体有什么組織，而离了意識是无所謂人格者的。倘或不然，則一个尸体以及其他东西，离了意識亦可以成为人格者了。

如果我們一面假設，有兩个互相隔絕的意識支配着同一的身体，一个是在白天、一个是在夜間；另一方面又假設，同一的意識輪流支配着兩个独立的身体，那么我就問，在第一种情形下，那个晝夜人是不是独立的兩个人格者，一如苏格拉底和柏拉圖一样？在第二种情形下，兩个独立的身体是不是只有一个人格者，正如一个人前后穿着兩套不同的衣服似的？人們或者会說，在上述的兩种情形下，这个同一的和差异的意識，是由于同一的和差异的非物質的实体，把它們带在这些身体內的。不过这种說法亦并不济事，而且不論它是眞、是伪，都变更不了現在这种情况。因为我們分明看到，不論意識是否和一个單一的非物質的实体相連合，而人格同一

性一样是被那个意識所决定的。因为我們縱然承認，人身中那个能思想的实体必然被假設是非物質的，可是我們仍然看到，那个能思想的非物質的实体有时亦会忘掉其过去的意識，而且在忘掉以后亦会复忆起来；就如人們常常忘掉自己过去的行动，而且过去的意識在完全被忘掉二十余年以后，有时仍会被人記忆起来。你如果假設人在白天和夜里輪流着时忘、时忆，則你可以使同一的非物質的精神成了兩个人格者，正如前边所举的一个身体有兩个人格者似的。因此，“自我”并不是由实体底同一性或差异性所决定的（自我并不能确知其实体是什么），乃是由意識底同一性所决定的。

24 自我誠然可以想象，它現在所由以成立的那个实体是以前存在过的，是和同一个有意識的存在物相連合的。不过意識一去掉，則那个实体便非自我，亦非自我底一部分，正同别的实体不是那个自我似的。这个可以从我們上边所举的例子看出来。一个肢体在割除以后，則我們便意識不到它底冷、热等等感覚，因此，它就不是自我底一部分，正如宇宙中任何其他物質一样。在非物質的实体方面，我們如果沒有意識，使自己認識自己，則亦正有相同的情形。我如果不能憑着記忆，把它底存在底某一部分，同我現在的自我意識連合起来，則那个实体在其存在的那一部分便非我底自我所在，正如别的非物質的实体不是我底自我所在一样。因为任何实体所做的、所想的，如果不能为我所忆起，而且我亦不能借意識使那种思想和行动成为自我底，則那种事情縱然是我底一部分所做过的、或所想过的，它亦不是我自己底，因为在这种情形下，那种事情正和被别处存在的非物質的东西所思过、所做过一样。

25 我相信，較可靠的意見应当是，这个意識是附着于單一的非物質的实体的，并且是这个实体底一种性質。不过人們願意怎

样解决这个問題，都讓他們按照其不同的各种意見来解决好了。我只可以說，这个有智慧而能感受禍福的生物，一定承認有一种东西(就是他自己)是他所关心的、是他所願意使之得幸福的。他还会承認，这个自我一定繼續地存在过，而且存在的时期較一刹那为久，因此，它亦可以在将来的多少月中、多少年中繼續存在(如其先前那样)，而且其綿延底程度亦无确定的界限，而且它在繼續到将来以后，还会借着同一的意識，仍为同一的自我。这样，他借着这个意識，能知道他自己就是几年前做某些事的那个自我，而且他現在所以有幸福、有苦难，亦就是由于那时候的行动。在以这些說法来解釋自我的时候，人們并不以为同一的实体是形成同一的自我的，他們只以为同一的繼續的意識是形成同一的自我的。在所謂意識中，一些实体可以或合、或分；在这些实体同意識所寓的主体联为一个生命体时，它們便成了那个自我底一部分。因此，我們身体底任何部分，在与我們身中有意識的那种东西，联成一个生命体时，它們就成了我們自己底一部分，而在它們缺乏这种生命联合，使意識不能傳达过去时，則前一刹那曾为我們自我底一部分的那种东西，現在就完全不是了，正如別人自我底一部分不能成为我底自我底一部分一样。在这种情形下，那个部分或者可以迅速地成为他人底眞正部分，而且那亦并不是不可能的。因此，我們就看到，同一的实体可以成为两个不同人格者底部分，同一人格者也可以在前后相承的各种实体中保存着。我們如果能假設，有一种精神完全記忆不到、意識不到过去的行动(我們常見我們底心往往忘却了自己行动底大部分、或全部分)，則那个精神的实体无論連合、无論分离，都不能使人格的同一性發生变化，正如任何物質分子底联合或分离，不能使人格的同一性發生变化似的。任何实体只要同当下能思想的那种东西联为一个生命体，它就是現在自我

底一部分：任何事物如果借着先前行动的意識(現在的)同这个自我联絡起来，它也就是过去和現在都相同的那个自我底一部分。

26 人格者是一个法律名詞——所謂人格者，在我看来，就是这个"自我"底名称。任何一个人如果一發現了他所謂的为他自己，則我想别个人可以称"他"为同一的人格者。它是一个法律的名詞，專来表示行动和行动底价值。因此，这个名詞只能屬于有智慧的主体，而且那个主体是能受法律所支配，是能感受幸福或苦难的。这个人格所以能超过現在，而扩及过去，只是因为有意識。借着这种意識，它便可以关心过去的动作，对过去的动作負責，并且把过去的动作認为是自己的，一如其在現在的动作方面所可能的那样。(这些都与人們关顧幸福的心理有关，这种关心就是意識底一种必然的伴随物，因为能意識到苦乐的那种主体，一定要希望那个有意識的自我得到幸福。)因此，任何过去的行动，自我如果不能借意識把它們同現在的自我联为一体，則他便与它們无关，正如它們不曾存在过似的。因此，他如果因为这种行动而得到快乐和痛苦，奖賞和刑罰，那正如同他在初生时，沒有任何功或罪就度其幸福的或患难的生涯似的。因为你如果假設一个人因其前生的行动在現在受刑，而且前生的事情又是他所不能意識到的，則那种刑罰和"生来就受罪"有什么分别呢？(离了意識，刑罰既然不当)因此，聖徒就告我們說，"在末日时，人人都要根据自己底行动受报，一切人心底秘密都要發露出来。"那时的判决一定会因为一切人底意識，而得达其公正的目的。因为一切人們都将意識到，他們自身不論曾經出現于什么身体中，那个意識不論曾經附着于什么实体中，而他們仍然就是以前發生那些行动的同一的人，并且該因为那些行动而受懲罰。

27 我頗想，在我研究这个题目时，我所拟的一些假設，或者

在一些讀者看来是很奇怪的，而且这些假設本身亦許就是很奇怪的。不过我想这些假設都是可原諒的，因为我們虽然認那个能思的东西是自我，可是我們实在不知道它底本性如何。我們如果知道，它是什么东西，它怎样与时在变化的元精系統連合为一，它离了象我們这样組織的身体，是否还能够进行其思想和記忆諸作用；上帝是不是要使任何一个精神所寓的那个身体必然具有某种适当的器官組織，以为它的記忆底基础；我們如果能知道这些，则我們或者会看到，我那些假設不免有些是假的。但是我們如果把人底灵魂認为是一个非物質的实体，独立于物質以外，而且对任何部分的物質都无所取舍（我們平常就是这样想的，实在說来，我們在这些事情方面是全无所知的），則我們如果假設，同一的灵魂在不同的时候，可以与不同的身体相連合，而且在那个連合的时候，就形成一个人，那按道理講，并不是荒謬的。这个就同我們假設昨天一个羊底一部分，明天成了一个人底一部分一样，亦正同如原来系米利浦底羊底一部分，在那种联合中成了米利浦(Melibæus)底生命的一部分一样。

28 我們在这方面所有的困难是由名詞底誤用起的——总結起来，我可以說，任何实体只要开始存在，則它在其存在时期，是同一的；任何实体底組合体只要开始存在，則那些实体只要仍联合在一塊，則那个具体物是同一的；任何情状只要开始存在，則它在其存在时期亦是同一的。如果組合体是由各种差异的实体和差异的情状两者所組成的，这个規則亦仍然可以适用。由此可見，在这方面一向所有的困难或混淆多半是由名詞的誤用起的，少半是由事物底混淆起的。因为名詞所代表的那个特定观念不論是如何形成的，你只要固守那个观念，則我們很容易想象到何为同一的，何为差异的。在这方面，并沒有什么可怀疑的。

29　繼續的存在形成所謂同一性——因为我們如果假設人底观念就是一个有理性的精神，則我們便容易知道什么是同一的人；也就是說，同一的精神，不論独立存在或与身体联系，总是同一的人。我們如果以为一个有理性的精神在与具有某种組織的身体合为一个生命体以后，才能形成一个人，則那个有理性的精神只要伴有那样有生命的部分組織，它就是同一的人，至于这个身体虽然时在迅速变化，并无关系。但是如果有人以为人底观念就是各部分在某种形相下的一种有生命的結合，則那个有生命的联合和形相只要存在于一个具体物中，它就是同一的人；而且这个具体物底同一性，虽只是存在于繼續不断而时在变化的分子中，那亦并无关系。因为一个复杂观念底組織无論是怎样形成的，只要它底存在能使它成功为一种特殊的东西，得到某种名称，則那种存在只要繼續下去，就使那种組織成为同一的个体，具有同一的名称。

第二十八章　别的一些关系

1　比例的关系——在前边我們已經略論过时間、空間和因果关系，并且把一些事物加以比較和参証。不过此外还有别的无数的关系，現在我可以进而略述数种于下。

第一，我所要首先提到的就是說：某种簡單的观念如果有部分之差、程度之别，那它便可以使人比較它所寓托的那些实体（就是比較那个簡單观念底程度和部分），就如"較白"、"較甜"、"較大"、"相等"、"較多"等等形容詞。这些关系是看在各种物体中，同一的簡單观念之为相等或較多而定的。因此，我們可以叫它們为比例的（proportional）关系。至于这些关系，当然亦是依据于由感官或

反省而来的那些簡單观念的。这一層似乎是不必再用言辞来証明的。

2 自然的关系——第二，我們可以根据各种事物底起源，来比較它們，而且在考察此一物时，同时亦就把彼一物亦附带着考察了。事物底起源后来旣是不可改变的，因此，它們就使依于它們而生的那些关系，同那些关系所寓的主体一样經久。就如“父”与“子”、“兄弟”、“嫡堂兄弟”，就因为有公共血統，發生了关系，而且他們关系底远近，亦看他們与这些血統底亲近程度而定。这些关系，我都称之为自然的(natural) 关系。又如同国人(就是生在同国或同土地以內的那些人)亦是这种关系。不过在这方面，我們可以說，人們所形成的观念和文字都是为日常生活用的，并不契合于事物底实况和范圍。因为据实說来，在各种动物間，生者与所生者底关系虽然亦同在人方面一样，可是我們并不常說，此一个公牛是那个犢子底祖父，亦不常說，这两个鴿子是嫡堂兄弟。在人类方面，这些关系則确乎应当以各别的名称表志出来，因为在法律方面和人类底互相交往方面，我們有許多机会要提到具有些关系的各种人；而且人类底各种义务所以有束縛力，亦就是因为这些关系。至于在畜类方面，則人类便沒有什么原因可以注意这些关系，因此他們就以为不必給这些关系以特异的名目。由此，我們就可以間接地看到，各种語言發生的情况何以会不相同。各种語言因为只系供傳达思想之用，因此，它們只同人們所常用的意念成比例，同人类所有的思想底沟通成比例，而不同事物底实况和范圍成比例；而不同它們底各种关系成比例；而不同人們对它們所形成的各种抽象的观察成比例。他們如果沒有哲学的意念，則他們便沒有名詞来表示它們。因此，我們正不必惊异，人們何以对他們所不常談論的那些事物，不造作各种名称。因此，我們就容易想象

有些国家何以竟然沒有"馬"底名詞，而在别的国家，何以人們注意馬底宗派比注意自己底宗派还加甚，何以他們于各种馬底名称以外，竟然还有其亲屬关系底名称。

3 制度的关系——第三，有时我們所考察的事物关系，乃是根据于人們底行动。人底行事有时根据于道德的权利、有时根据于能力、有时根据于义务。就如一个司令就是有权力支配軍队的一个人，而司令所統轄的軍队就是必須服从某个人的一些武装的人們。又如市民就是在某个地方具有某种特权的一个人，这些关系都依靠于人在社会上的意志和合同而定，因此，我叫它們为制度的(instituted)，或自願的。它們和自然的关系区别之点，就在于它們大部或全部可以同它們所屬的那些人分离开——虽然具有这些关系的各种实体仍然存在不变。这些关系虽然都是对待的（亦同别的一样），虽然都包含着兩个以上事物底关系，可是这些事物之一，往往因为缺乏相对的名詞，不能表示这种关系，因此，人們便不常注意这些关系，而且常常忽略过它們。就如一个恩主和一个食客是容易被人認为有关系的，可是一个"警察"，或一个"执政"，在一听之下，并不容易被人認为是有这种关系的。因为执政和警吏虽然有統治别人的权力，虽然与他們發生了关系，正如恩主与食客，司令与軍队似的，可是在他們統治下的那些人們并沒有特殊的名称，来表示統治与被統治的那种关系。

4 道德的关系——第四，我們常以一条規則来考察、来判断人类底自願动作，看看它們同这个規則是否相契，这样就又發生了另一种关系，这种关系，我想可以叫做道德的(moral)关系，因为它可以指示我們底道德的行动。这种关系是很值得我們考驗的，因为在知識底各部門中，我們在这种知識方面是極其应当得到确定的观念的，并且極其应当避免混淆和紛歧的。人类的各种行动，如

果同其各种目的、对象、習俗和环境，形成了独立的复杂观念，它們就成了許多混杂的情状(我們已經說过这一層)，而且它們大部分亦往往得到相当的名称。我們如果假設感激之心是指人們敏于承認、敏于答报所受的恩惠而言；多妻主义是指一个人有兩个以上的妻而言；則我們在心中形成这些意念时，便發生了兩个确定的混杂情状底观念。不过关于我們底行动，我們只有各种确定的行动观念是不够的，只知道某些观念底集合体有某些名称是不够的。我們除此以外，还有更重大的一層关顧，我們还更該知道，这样組成的各种行动，在道德方面，是善的或是恶的。

5 道德的善或恶——我們已經說过(第 2 卷，第 20 章，第 2 段；又第 21 章，第 42 段)。善和恶只是快乐或痛苦，或是能致快乐或痛苦的东西。因此，所謂道德上的善恶，就是指我們底自願行动是否契合于某种能致苦乐的法律而言。它們如果契合于这些法律，則这个法律可以借立法者底意志和权力使我們得到好事，反之則便得到恶报。这种善或恶，乐或苦是看我們遵守法則与否，由立法者底命令所給我們的，因此，我們便叫它們为奖賞同刑罰。

6 道德的規則——人們在判断行动底邪正时所依的这些道德的規則，似乎可以分为三种，而且它們底束縛力(就是賞罰)亦可以分为三种。我們如要給人底自由行动立一个規則，則势不能不强加一种善或恶，以決定他底意志，因此，我們只要假設一种法律，同时就得假設那条法律附有一种賞罰。一个有智慧的主体如果沒有能力来以善或恶，賞他人之服从他底規則或罰他人之違背他底規則，則他虽立一条規則，那亦并不能限制他人底行动。因为善和恶并非那种行动底自然的結果。因为善或恶如果是自然的利益或不利，則它們可以自动發生作用，并无需乎法律。我如果不錯誤的話，則我可以說，这就是一切法律底眞正本性。

7 各种法律——在我看来，人們判断行为的邪正时所常依据的那些法律，可以分为三种：一为神法（divine law）、二为民法（civil law）、三为輿論法（the law of opinion or reputation）。借着人們同第一种法律底关系，我們可以判断他們底行动是罪恶还是职責；借着第二种法律，我們可以判断自己底行动是犯法的还是无罪的；借着第三种法律，他們可以判断自己底行动是德行还是坏行。

8 神法是罪孽和职責底尺度——第一种神法就是指上帝給人类行动所建立的那些法律而言。这种法律有时是为自然底光亮所發布的，有时是为默示底呼声所發布的。我想人人都不会野蛮不文，竟然否認，上帝已經給了人們一种規則来約束他們底行动。"他"确乎有权力这样行事；我們都是他所造的。他有慈悲和智慧来指导我們底行动向着最好的方向进行，他并且有权力以来世永久而无限的賞罰，强制其規則底实行；因为任何人亦不能使我們逃出他底手掌以外。这就是試驗道德邪正的唯一眞正的試金石，而且人們所以能判断他們底行动在道德上是大善，还是大恶，亦就是因为他們把自己底行动同这个法律相比。那就是說，他們要看看，那些行动是罪恶还是职責，是能使他們从全能者手中得到幸福，还是得到苦难。

9 民法是犯罪和无罪底尺度——第二，所謂民法就是国家所制定的規則，用以支配人民行动的。人們亦可以依据这种規則，来比較他們底行动，并且判断它們犯罪与否。这种法律是人人所不忽略的，因为强制实行这种法律的那些賞罰是如影随形的，是在权力所有者底掌握以內的。因为国家有能力来保护服从其法律的那些人底生命、自由和財产，并且能剝夺破坏其法律的那些人底生命、自由和財产——就是說能刑罰那些犯法的行动。

哲学的法律是德性或坏行底尺度——第三就是所謂輿論法。所謂德行或坏行就其普通含义来講，是指那些本性为是或为非的各种行为而言。我們如果那样正确地应用它們，則它們在那种范圍內，便契合于上述的神法。但是不論人們底假設合理与否，而我們依然看到，“德行”和“坏行”这兩个名詞在应用于特殊的各种例証时，它們所指的那些行动只是各国家所贊美的，或各社会所譏毁的那些行动。我們亦正不必惊异，人們到处要叫他們所称贊的那些行动为德行，并且要叫他們所懲責的那些行动为坏行，因为他們如以为自身所鄙弃的行动是合理的，以为他們所不加罰的那些行动是錯誤的，他們就不免自相矛盾了。因此，嘉賞或不悅、称贊或懲責，就是决定一般所謂德行或坏行的一种尺度。这些称、譏、毁、誉，借着人类底秘密的同意，在各种人类社会中、种族中、团体中，便建立起一种尺度来，使人們按照当地的判断、格言和風尚，来毁誉各种行动。因为人們在联合成为政治团体以后，虽然自行恬退，把自己底一切力量讓公家来处理，而且在法律所許可的范圍以外，不准向其同胞来利用自己底暴力，可是他們仍然有能力来称譏、来毁誉与他們相处的那些人們底行动。因此，他們借这种贊賞和不悅，便在人类中建立起所謂德行和坏行来。

11 任何人一加思考就会看到德行和坏行通常是以毁誉为公共尺度的，因为他会明白，在此国所認为坏行的，在彼国或者会被認为是德行(或至少亦不是坏行)，可是不論么什地方，德行和称贊、坏行和懲責，总是相称的。不論什么地方，德性总被人認为是可称贊的，而且只有能得公共贊美的那些行动，才能被称为德行。德性和称贊是十分相关的，因此，人們往往以同一名称称它們。維琪兒(Virgil)說：“称贊就是它（德性）底奖品”（sunt sua præmia laudi）。西塞罗（Cicero)亦說，“自然中最可宝貴的莫如忠实、称

贊、尊严和光荣。(而且他說，忠实、称贊、尊严和光荣亦正是同一事物底各种名称)。” [Nihil habet natura præstantius quàm hone-statom, quàm Iaudem, quàm diguitatm, quàm decus. (塔斯庫兰論难，第 2 卷)]这虽是异教哲学家底言語，可是他們委实知道他們底德行意念和坏行意念是由什么成立的。人类底脾胃、教育、風尙、格言和利益，因有种种不同，所以此地所称贊的，在彼处或者不免于受責难，因此，社会如不同，則德行和坏行或者会易地而处。不过在大体說来，它們大部分到处仍是一律的。因为要以重視和名誉来鼓励于已有益的事，要以責难和藐視来銼抑于已有害的事，那是最自然不过的，因此，我們正不必惊异，在任何地方，重視和輕視、德行和坏行，大部分都和上帝法律所立的那个不变的是非規則相应合。因为只有服从上帝所定的法律，才能直接明显地来获得，来助进人类底普遍幸福，而且要忽略这些法律，亦会招来極大的不幸和紛扰。因此，人們如果还有知識，还有理性，还要顧虑他們时常关切的自己底利益，則他們所称贊的、所責难的，往往是眞值得称贊，眞值得責难的，而且他們在这方面，并不至于有了普遍的錯誤。人們縱然在实行上違反了这个規則，他們底称贊亦不会錯誤了。人們縱然敗坏不堪，而在他人犯了他們所犯的那些过錯时，亦不至于不会加以鄙弃。因此，縱然風俗敗坏了自然法底眞正界綫，德行和坏行底規則，亦不至于消灭了。因此，甚至于受了灵感的聖徒亦敢求訴于社会的名誉，說：“有好名誉的就是可爱的、能得人称贊的、就是有德性的。”(“新約全書“，腓立比書 4 章，8 节)

12 奖励和不信任就是强制实行这个法律的两种力量——人們或者以为我在这里已經忘掉自己底法律意念，因为我認人类判断德行和坏行时所依据的那种法律，只是无力創造法律的一些私

人底同意，尤其因为那些人并沒有强行法律的那种能力——这正是法律底必需条件。不过我想，人如果以为奖贊和貶抑不足以成为很强的动机，不足以使人适应同他們往来的那些人底規則和意見，則他似乎很不熟習人类底天性或历史。他如果一留心观察，就会看到，人类大部分縱不以这种風俗法为規制自己行为的唯一法律，亦以它为主要的法律。因此，有些人們虽在其儕輩間保持令誉，可是并不稍留心于上帝底法律或官吏底法律。破坏了上帝底法律，虽然会遭到刑罰，可是有些人，或者大多数，并不認眞反省这回事；至于那些能反省的人，則許多人在破坏那种法律时，总想着将来可以緩和、将来可以补償那种破坏。至于破坏国法后所应得的刑罰，則人們往往希望或者可以幸免。不过人如想同其儕輩来往，而且欲取好于他們，則在他触犯了他們底風尙和意見以后，并不能逃掉他們底刑罰，并不能逃掉他們底責难和厭恶。万人中亦沒有一人会挺着項、厚着顏，在受了交游底不断的憎恶和鄙弃以后，仍有勇气往下过活。一个人如果在其特殊的社会內，受着不断的鄙視和非議，則他如果能安心在其中生活，那就是一个奇怪而不寻常的人了。孤寂是許多人所追求的，而且他們亦竟会安于这种生活。但是任何人只要对于自己还有人底思想或感覚，則他一定不会尽管忍受慣熟的朋友們底厭恶和非难，而安心过活下去。这种担子是太重的，人类并不能負担得起。一个人如果一面又爱朋友，一面又不在意伴侶底鄙弃和輕視，則他可以說是醇乎其醇的矛盾。

13 这三种法律就是判断道德善恶的規則——这三种法律——第一为上帝底法律、第二为政治社会底法律、第三为風尙底法律或私人懲責底法律——就是人們往常用以度量自己底行动的。他們在判断自己道德的邪正时、在称自己底行动为善为坏时，就是以这三种法律中之一为其尺度的。

14　所謂道德就是各种行动和这些規則的关系——我們按照这些規則之一(就如試金石似的),来考察我們底自願行动、来考驗它們底善恶,并且要給它們以相当的名称(这些名称就是我們給它們所定价值底記号)。不論这种規則是由国家底風尙来的,或是由立法者底意志来的,人心总容易看到任何行动同这个規則的关系,并且可以判断,那种行动是否与那种規則相契合。因此,它就得到善底观念和恶底观念。所謂善就是說一种行动同那个規則相契合的、所謂恶就是說一种行动同那种規則不契合的。因此,善恶就被人叫做道德上的邪正。这个規則不是别的,只是一些簡單观念底集合体,所謂与規則相契合,就是說,我們要規制自己底行动,使屬于行动的各种簡單观念,与法律所需要的各种簡單观念相应。因此,我們就看到,道德的存在和意念是建立在,并且归結于感覚和反省所傳来的那些观念的。我們如果一思考**謀杀**这一个名詞所代表的那个复杂观念,并且把它分拆开,观察它底一切特殊情节,我們就会看到,那些情节亦只是感覚和反省傳来的一些观念底集合体。第一点,我們借着反省自己底心理作用,可以得到"意志"、"考慮"、"預謀害人"或"欲人之禍"等等观念;还可以得到"生命"、"知覚"、"自动"等等观念。第二点,我們借着感覚,可以得到由"人"傳来的那些簡單而明显的各种观念底集合体,并且观念到我們借某种行动把他人底知覚和运动消灭了。这些簡單的观念是包含在"謀杀"一詞以內的。我如果看到这些簡單观念底集合体,合乎我底国人底称贊,或不合乎他們底称贊,我如果看到,这个集合体在大多数人看来是值得称贊的,或不値得人称贊的,則我便叫它为**有德的**(virtuous),或恶劣的(vicious)。我如果以崇高而不可見的上帝底意志为我底規則,并且假設某种行动是为上帝所奖励的,或为上帝所禁止的,則我便叫它做善的或恶的、罪孽或職責。我如

果再把这种行动同民法——国家底立法权所定的规则——比較，則我便又叫它是合法的或不合法的、犯罪或非犯罪。因此，我們就看到，道德行动底規則不論是由何处得来的，而且我們心中所形成的德性或罪恶底观念，不論是依据于什么标准的，而这些观念仍是由簡單观念底集合体所形成的，这些簡單观念原来仍是由感覚或反省来的，而且它們底邪正，是看它們是否契合于一种法律所拟的模型而定的。

15　要尽当地来考察道德的行动，則我們应当在两方面来考察。第一就是要考察它們本身，并且在考察时，把它們認为是由簡單观念底集合体所形成的。就如昏醉和謊言就是表示号称为混杂情状的一些簡單观念底集合体。在这种意味之下，它們就同馬之飲水、鸚鵡之說話，一样是积極的、絕对的观念。第二，我們应当考察我們底行动是好的、是坏的、还是中性的。在这方面，它們都是相对的，因为行动之为好、为坏、为有規則或无規則，就是看它們与某种規則相契合或不相契合。这些行动既和一个規則相比較，而且因此得了名称，因此，它們就进入于关系之中。就如"你同一个人挑战"，这种战爭就是一个确定的絕对的情状或特殊的行动，而且它可借其特殊的观念同別的行动有所区別；这就叫做对打(duelling)。这种行动若以上帝底法律为衡，則它便可以叫做罪孽；若以一些国家底風尙为衡，則它可叫做德性和勇敢；若以一些政府底民法为衡，則它又成了大罪。在这种情形下，絕对的情状本身有一种名称，另外在以法律为参考时又有一种名称。行动方面这种区別亦同在实体方面一样，都是容易看出的(就如"人"这一詞是指事物本身的，"父"这一名是指他同別人的关系的)。

16　行动底各种名称往往錯領了我們——不过行动底絕对观念和其道德的关系，往往合攏在一个名称以內，而且我們往往用

同一个字来表示一种情状(或行动)同其道德的邪正,因此,我們便少注意行动所發生的关系;因此,我們便不常分别行动底絕对观念和它同規則的关系。人們因为常把一个名詞中所包括的这两層观察混淆了,因此,那般易于感受声音印象的人們,往往魯莽地認名称就是事物,并且往往在判断行动时發生了錯誤。你如果不經別人底允准,就背着他把他底东西拿去,那就叫做偷。不过这个名詞又常表示那种行动在道德方面是敗坏的,并且常表示那种行动是与法律相抵触的,因此,人們往往在一听到偷字以后,便以为那种行动是坏行动,并且以为它和公道法則相矛盾。但是你如果暗中把一个瘋人底刀子偷了,以求避免他底行凶,則这种行动虽然亦正可以叫做偷——偷字是这种混杂情状底名称,可是我們如果以上帝底法律来衡量它,并且以那种崇高的規則来思考它,則它便不是罪孽或过失——虽然偷这个字常含着过失底意义。

17　关系是无限的——关于人类行动同法律底关系,就是关于所謂道德的关系,我底話亦就止于此了。

要把一切关系都数出来,那会写成一大册書。因此,我們正不必把它們在这里一一列举出来。我現在的計划只在于以这些例子指示出,我們对于这种广博的关系所有的各种观念都是什么样的。这种关系既然为数很多,而且它們生起的原因亦很多(我們只要能把各种事物互相比較,則便有所謂关系發生),因此,我們并不容易把这个关系归为綱領,加以分类。我所举的那些,只是一些最重要的,我举它們亦只是意在借此看看,我們底关系观念是由何得来的,依何建立的。不过在我完結这个題目以前,我还不得不再說下边的一些話。

18　一切关系都归結于簡單的观念——第一点,我們分明看到,一切关系都是归結在,而在最終建立于,簡單观念上的,而且一

切簡單观念都是由感覚和反省来的。因此，我們如果应用表示关系的一些名詞，則我們在自心所有的（如果我們想任何事物，或者有任何意思），或向人所表示的，都不外互相比較的一些簡單观念，或簡單观念底集合体。这一点在所謂比例的关系方面，是最明显不过的。因为一个人如果說，“蜜比蠟較甜”，則他底思想在这种关系方面显然归結于“甜”这个簡單的观念上。在别的方面，亦有同样的眞实情形。（不过各种观念如果一再混合，則人們便比較不容易注意它們所由以成立的那些簡單观念。）就如你提到“父亲”一詞，第一你就会看到“人”字所表示的那种特殊的意念，或集合的观念；第二你就会看到“生产”那一个詞所表示的那些可感的簡單的观念；第三你就会看到生产底結果，就是“兒子”一詞所表示的一切簡單的观念。又如“朋友”一詞，你如果把他当做是爱好他人，慨然做好事于他人的一个人，則它便含着下列的一些簡單观念：第一就是“人”这一詞，或“有智慧的生物”这一詞所含的一切簡單的观念；第二就是“爱”；第三就是慷慨或意向；第四就是行动底观念——包括思想和运动两者；第五就是好事底观念，这个指着凡能助进他底幸福的一切事情而言；我們如果一考察，就会知道，这个观念归結于一些特殊的簡單观念，而且好事这个詞可以普遍地表示这些观念中任何一个，不过它如果完全离了这些观念，則它便全无所指。由此看来，一切道德的名詞不論远近总要归結于一些簡單观念底集合体，人們虽然常以为，相对名詞直接所表示的，只是别的一些可知的关系，可是这些关系如果推其根源，則仍然要归結于簡單的观念。

19　我們对关系所有的意念，同对其基础所有的意念一样明白，有时还更为明白——第二点，我們在关系方面所有的意念，亦多半可以比得上我們在关系所依据的簡單观念方面所有的意念，那样明白。关系所依据的契合或不契合，我們通常能明白地观念

到它，正如我們能明白地观念到别的东西一样。(我們在这方面，只是分辨簡單的各种观念和其各异的程度;沒有这一層，我們就完全不能有清晰的知識。)因为我固然对于甜、光、广袤等，有明白的观念，可是我們在这些方面亦有相等、較多或較少等明白的观念。我如果知道一个人被一个女子〔就如生普倫尼(Sempronia)〕生产是什么事，則我亦一样知道，另一个人被同一女子(仍是生普倫尼)生产是什么事，因此，我們底兄弟观念同生产观念是一样明白的，或者是更为明白的。我縱然相信，生普倫尼把第塔(Titus)由荷兰芹畦中掘出(如人給兒童們所傳說的那样)，因而变成他底母亲，随后又以同样方法把开义(Caius)从荷兰芹畦中掘出，我亦一样可以对他們底兄弟关系得到一个明白的意念，正如我具有产婆底一切技术时那样。我只要意念到，有一个女人，以母亲底資格，使他們出生，則我縱然不曉得(或錯認了)他們出生的方式，我亦能把他們底兄弟关系建立起来;不論他們出生的方式本身是什么样的，只要他們出生的方式相同，他們就有那种关系。我們只要一比較他們，知道他們是由同一个人所生的，則我們虽不知道他們出生时的特殊情节，亦能意念到他們有那种兄弟关系(或沒有)。不过人們在恰当地考察了各种特殊的关系以后，他們心中对这些关系所有的观念，虽然亦如其对混杂情状所有的观念那样清楚，虽然亦可以比他們对实体所有的观念較为确定，可是各种关系底名称，意义往常是可疑而不确定的，就如那些实体底名称，或混杂情状底名称似的；至于比之于各种簡單观念底名称，則各种关系底名称更是可疑而不确定的。因为相对的名詞只是这种比較底标記，而这种比較又只是在思想中所形成的，又只是人心中的一种观念，因此，人們常常按照自己底想象，把这些名詞应用在别的各种事物底比較上，实則他們底想象同应用相同名詞的那些人底想象往常是不相符合的。

20 不論我們比較行动时所依的那个規則是眞、是假，而关系底意念仍是一样的——第三点，不論我在比較行动时所依的那个規則是眞、是假，而在我所謂道德的关系方面講，我确乎有眞正的关系意念。因为我如果以一碼来量任何东西，則我所假設的碼縱然不确合于标准碼，而我仍然会知道，我所量的那东西比那个碼是長、是短。碼底眞、伪，那是另一回事。因为我底規則縱然是錯誤的，可是我仍然会看到，我所量的那个东西同它是否相契合，因此，我仍然可以看到它們底关系。我虽然会因为利用錯謬而不眞实的規則，把道德底邪正判断錯誤，可是我仍然可以确知那种行动同那种規則間的关系如何，仍然可以确知它們是相契的，还是不相契的。

第二十九章 明白的、模糊的、清晰的、紛乱的等等观念

1 有些观念是明白而清晰的，有些观念是模糊而紛乱的——我已經将我們观念底起源指示出来，并且亦考察过它們底各种类别，我已經考察过簡單观念和复杂观念間的差异，并且观察过复杂的观念如何可以分为情状观念、实体观念、关系观念三种。眞的，一个人要想完全熟悉人心在了解事物、認識事物时，有什么进程，則这几層工作是必須都要做到的。我既然論究过这几層，因此，人們或者以为我已經把观念考察够了，不必再多說了。不过我还要求讀者允許我把一些別的意見提供出来。第一就是說，有些观念是**明白**的、有些观念是**模糊**的、有些观念是**清晰**的、有些观念是**紛乱**的。

2 “明白的”和“模糊的”可用視覚来解釋——心中的知覚若

用視覚方面的名詞来解釋,最为恰当,因此,我們如果一反省,在視覚底对象方面,所謂明白的或模糊的有什么意义,則我們便可以在观念方面,充分了解所謂明白的或模糊的有什么意义。光明是能給我們發現出可見的物象来的,因此,一种东西所处的光亮,如果不足以使我們發現出它本身中原可以观察到的那种形相和顏色,不足以使我們發現出在較大光亮下所能發現出的那种形相和顏色:則我們便叫那种东西为模糊的。同样,能引起簡單观念的那些物象,如果在正常感覚或知覚中,把那些观念呈現出来,則那些观念可以說是明白的。記忆如果能把这些观念保存起来,并且人心在需要考察它們时,就能把它們重新生产于心中,它們就是明白的观念。它們如果缺少了原来的精确性、失掉了起初的新鮮性,而且被时間所消磨,它們便成了模糊的。复杂的观念既是由簡單观念形成的,因此,形成它們的那些簡單观念如果是明白的,而且組成它們的那些簡單观念底数目和秩序亦是有定的、精确的,則它們当然亦是明白的。

3 模糊性底起源——簡單观念所以模糊的原因,或則由于感官太暗弱,或則由于物象所留的印象太微弱、太暫促,或則由于記忆太薄弱,不足以保持所接受的印象。我們如果再用可見的物象,来帮助我們了解这一層,則我們可以說,知覚器官或官能,如果同受了冷而变得过硬的蠟似的,在平常的推动力之下,不足以接受圖章底印象,或者如同太軟的蠟似的,在接受了印象以后,不能保持印象,則圖章所留的印紋便会模糊起来。其次,蠟質如果不变,可是盖印时,并未加以充分的力量,以至不能刻得明白的印象,則印象亦会模糊起来。我想,这种情形,不用解釋,就已經不能再明显了。

4 清晰的和紛乱的观念——所謂明白的观念就是外界物象在配置适当的感官上起了作用后,人心所充分地、明显地知覚到

的一种观念。同样，所謂清晰的观念，就是指人心所見为与别的观念厘然有别的一种观念。至于所謂紛乱的观念，則是指一种与别的观念本应分别而竟不曾充分分别的观念而言。

5 反駁——有人不免会反对說："如果你說，所謂紛乱的观念就是指那个与其他观念本应分别而竟不曾充分分别的观念而言，則我們在任何地方亦不容易找出一个紛乱的观念。因为任何观念之为此、为彼，都是以人心所知覺的为断；而且这种知覺就足以充分地把它同别的一切观念分别出来，因此，它們只要有分别，就能被人心知覺其分别。因此，除非你如想使一个观念同其自身有所分别，那么沒有观念是会同别的差异的观念互相混淆的。因为它同任何别的观念都是显然有分别的。

6 观念底紛乱是就其名称說的——为了避免这个困难，并且为了帮助我們来正确存想，人們所責怒的观念方面的紛乱性究竟是由何起的，則我們必須考究，各异的名称所分别标志的各种事物，常被人假設为是有足够大的差异可以互相分别的，因此任何时候它們每一种都可以用特殊的名称，分别标志和談說。因此，人們就以为各种差异的名称大部分都表示着各种差异的事物。不过一个人所有的观念旣分明是那个观念，而且与别的一切观念互相差异(除了与它自己无差异)，因此，我們就应当研究它所以紛乱的原因。据我看来，观念之所以紛乱，乃是因为表示它的那个名称，不是它所特有的那个名称，而且是因为两种事物(两种名称所表示的那些事物)間所应有的差异被人忽略，并且因此使本应屬于此名的事物，反而屬于彼名。因为这种緣故，我們原来用这些名称所标記的那層区别，就失掉了。

7 引起紛乱的一些过失——往往引起这种紛乱的，我想是下述的一些过失：——

第一点，由于形成复杂观念的那些簡單观念，有时数目太少。——第一点，形成复杂观念（因为复杂观念是最易紛乱的）的那些簡單观念，有时数目太少，而且是別的事物所共有的，因此，那个观念底特点就失掉，使原来标記它的那个名称，就失了作用。因此，一个人底豹子观念，如果只是由一种有斑点的动物所呈現出的一些簡單观念所形成的，則他底观念不能不是紛乱的。这种观念并不足以同大野猫以及別的有斑点的动物区分开。因此，这个观念虽然有“豹子”一个特殊名称，可是它和“大野猫”一名所标志的那个观念并无分別，它不但可以叫做豹子，而且亦可以叫做大野猫。至于人們常用概括的名詞来定义各种名称，那亦能使我們用这些名称所表示的那些观念，紛乱起来、不确定起来。不过这一層可以讓別人来考察好了。我們現在只可以說，紛乱的观念是能使文字底用途不确定的、是能消失了各种名称底功用的。我們用各种名詞所表示的各种观念，如果沒有各自的特点，以与那些名称相应合，則它們一定是紛乱的。

8　第二点，由于复杂观念中那些簡單观念次序混杂——观念所以紛乱还由于另一种过失，就是說，形成观念的那些特殊情节虽然数目足够，可是它們又混杂紛乱，使我們不易辨識，它是应該屬于它現在那个名称，还是应該屬于別的名称。要想了解这种紛乱，我們頂好以常見的一种奇异的圖画为例。人們常用鉛笔在平面上画一些圖画，我們在一看之下，只覚得各种顏色烘托出一些奇怪荒誕的形相来，并且覚得它們底位置亦是杂乱的。这个圖形底各部分虽然沒有配合、沒有秩序，可是它并不是一个紛乱的东西，正如一張有云彩的天空画一样，其中的顏色和形相，虽然沒有秩序，可是无人会以为它是一張紛乱的画片。失了对称、既然不能使圖画紛乱了，因此，人就会問說，“那么什么才能使它紛乱呢？”这种情形既

然分明不能使圖画成为紛乱的，因此，我們如果再照这个圖形画一个，亦不能說它是紛乱的。不过我可以答复說，我們所以想它是紛乱的，乃是因为它同标志它的那个名称并沒有特别明显的关系，正如它同其他名称一样。我們如果說，这画画得是人或是凱撒，則任何人可以合理地認它为紛乱的，因为它在那种情形下，并沒有特殊的标志，使我們称之为人或凱撒，亦正如我們不能称之为狒狒或厖培一样。狒狒或厖培所代表的观念，虽与“人”或“凱撒”所代表的观念不同，可是在这里，这四个名詞和那幅圖画都一样无明显的关系。但是我們如把一个圓錐形的鏡子置在适当的位置，使平面上那些不規則的光綫合攏到适当的秩序和比例中，則便无所謂紛乱，而且我們底眼亦立刻会看到它是一个人或是凱撒；亦立刻会看到，它应該有那个名称，而且与狒狒或厖培厘然有别——与这些名称所表示的观念厘然有别。我們底观念亦正是这样的，因为观念亦就是事物底圖画。这个心理的圖画，不論其各部分如何配列，都不能說是紛乱的，因为它們分明是它們那样子。可是在你以普通的名称称它时，它与那个名称如果并沒有特殊的关联，亦正如与别的意义不同的名称沒有关联一样，則它当然是紛乱的。

9 第三点，由于它們变化而不确定——第三点，我們底观念所以紛乱，还由于第三种过失，就是，复杂观念中有时不免有一二观念是不确定的。因此，我們可以看到，有的人們因为不确知其平常用語底确当意义，就乱用各种言詞，所以他們在每用那些名詞时，就总爱改变他們用这些名詞所表示的各种观念。一个人在想到教会(Church)或偶象崇拜(idolatry)时，如果不确知这些观念中应当包含什么，或排斥什么，并且不能固守形成这些观念的那些簡單观念底精确的集合体，則他底教会观念或偶象崇拜观念，便是紛乱的。不过他底观念所以紛乱，仍是因为前边的理由，仍是因为一个

可变化的观念(如果我們可称为一个)同两个互异的名称有几乎相同的关系，使有差别的名称所表示的差异消失了。

10　离了名称，則所謂紛乱是不可想象的——由前边所說的看来，我們就可以看到，人們既然以为各种名称是事物底确定标記，而且以为它們可以借其差别来代表本有差异的各种事物，使之厘然各别，因此，我們之所以說某些观念是清晰的或紛乱的，正是因为人心秘密地、不知不覚地，把它底各种观念同这些名称联絡起来。人們在讀了我在第三部中关于文字所說的話以后，或者对此点更能充分了解。不过我們确乎可以說，我們如果不注意各种观念同各种清晰的名称(清晰的各种事物底标記)間的关联，則我們便不容易說，什么是紛乱的观念。因此，一个人如以一种名称来标記厘然各别的一类事物或一个特殊的事物，則他在这个名称上所附加的复杂观念之清晰与否，是看組成它的这些观念如何而定的。那些观念如果愈特殊，它們底数目如果愈大，秩序如果愈确定，則那个复杂观念亦会愈清晰。因为它所含的这些观念愈多，則它愈有了許多可覚察的差异。有了这許多差异，則它便同别的名称所表示的观念(甚至与它極相近的观念)愈可分离，便同它們不至于混乱在一塊。

11　紛乱永远發生于两个观念之間——所謂紛乱既然常使我們不易分别两个本应分别的东西，因此，紛乱便永远發生于两个观念之間，尤其發生于两个極相近的观念之間。因此，我們如果猜想自己底观念是紛乱的，則我們应当考察，它和那一个观念最容易相混、最不容易分辨。在考察之后，我們将会看到，那另一个观念当屬于另一个名称、当是另一种东西。不过因为它或者与前一个观念是一致的，或者是前一个观念底一部分，或者至少亦可同前一个观念有相同的名称；因此，它們就分别得不甚清楚。因为这种

原故，它同那个别的观念，虽有差异的名称，却与它无所分别。

12 紛乱底原因——我想所謂观念底紛乱，就是指观念和名称間这种秘密的关联而言。縱然除此以外，还有别种紛乱，而我至少亦可以說，这种紛乱是最能扰乱人底思想和談論的，因为表現于名称中的各种观念，是人类自心推論时大部分所用的，而且亦常是向他人所表示出的。因此，我們如果只假設有两个不同的观念为两个不同的名称所标記，可是那两个观念之分别、并不如表示它們的那两种声音那样清晰，則我們便不免于紛乱。反之，两个观念如果是清晰的，一如表示它們的那两个声音观念一样，則它們中間便无所謂紛乱。避免紛乱的途徑，就在于把一些富有特征的成分至精極当地联合成一个复杂的观念；使它們有确定数目和秩序，并且恒久不懈地用一个名称来称呼它。不过这种做法既无补于人底舒适和虛荣，又无助乎其他任何企圖，只能把赤裸裸的眞理發露出来，因此，这种精确性，我們只好願望它，却不能希望它，因为人們就不常爱追求眞理。不过要把各种名称松懈地应用于变化多的，不确定的、甚或不存在的各种观念上，那不但能掩盖了自己底愚陋，而且足以淆乱人底耳目、迷惑人底視听，使人覚得自己底知識高越、学問广博，因此，我們正不必惊异，許多人一面抱怨他人底用語含糊，一面却又犯那种毛病。不过我虽然想，在人类意念中所見的紛乱情形，大部分都可以借細心和机巧避免了，可是我并不敢妄說，那种紛乱到处是人故意造成的。有些观念是太复杂的，而且是由許多的部分形成的，因此，我們底記忆并不容易精确地保持一个名詞所表示的那些簡單观念底集合体，因此，我們更不容易精确地猜度，别人用那个名詞时，究竟表示着那一个复杂的观念。因为第一种原因，所以一个人自己底推理和意見往往發生了紛乱，因为第二种原因，所以我們同别人談話和辯論时，往往發生了紛乱。不过我既然在下

一卷中，詳細論述过文字，以及其缺点和濫用，因此，我在这里就不再多說了。

13 复杂的观念有时此一部分是清晰的，彼一部分是紛乱的——我們底复杂观念既是由簡單观念底集合体錯綜所形成的，因此，它底此一部分虽是明白清晰的，可是它底另一部分亦許是模糊的、紛乱的。就如一个人說一个千边形时，他底数目观念虽是可以清晰的，可是他底形相观念亦許是紛乱的。因此，一个人在談論幷解証那个复杂观念中屬于千数的那一部分时，他往往以为他自己有一个清晰的千边形观念。不过，他显然对于千边形底形相幷沒有十分精确的观念，借以把千边形，同九百九十九边形分別清楚。人們因为看不到这一層，所以在自己底思想中有不小的錯誤，在同人談論中，有不少的紛乱。

14 这种情形，我們一不注意它，就能在我們底辯論中引起紛乱来——人如果覚得自己对于千边形底形相有一个清晰的观念，則他可以把一个組織一律体积相等的物体(如金或蠟)，做成一个九百九十九边形，来試試看。我自然相信，他可以借着边子底数目，把这两个观念分別清楚，而且他底思想和推論如果限于这些观念中屬于数目的那一部分，則他亦会在这两个观念方面，有清晰的推理和辯論，他将会知道，一个形底边数可以分为等数，一个不能，此外，他还可以知道別的情节。但是他如果进而以形相来分辨它們，則他立刻会茫然不知所措，他一定不能只憑这两塊金子底形相，在心中形成两个厘然各別的观念，如他对于一个金六面体，同金五面体所形成的观念那样清晰。在这些不完全的观念方面，我們最易自欺，亦最易同旁人口角；而在那些观念有特殊的、慣熟的名称时，尤其是那样的。因为我們既然熟悉了那个观念中的明白部分，而且我們所熟知的那个名称又应用于全体，而全体又包括了

模糊的和不完全的部分，因此，我們就容易用那个名称来表示那个紛乱的部分，并且自信不疑地，根据这个名称，在意义模糊的那一部分方面演繹出一些理論，就如在明白的那一部分方面似的。

15 以永久观念为例——因为我們口头上常提到“永久”(eternity)一名，所以我們常想自己对于它有一个含盖的积極的观念，常想那个綿延中的任何部分都明白地包括在我們底观念中。真的，爱这样想的人，或者对于綿延有一个明白的观念，或者对于很長的綿延有一个很明白的观念，或者可以明白地观念到那个很長的綿延和更長的綿延底比較；不过他底綿延观念不論如何之大，亦不能包括了他所假設的那个无边綿延底全体，因此，在他底思想中所能表象出的那个很長的綿延边境以外，一定还有別的部分，而且那些部分一定是很模糊、很不确定的。因此，在关于永久以及他种无限方面所有的爭执和推論中，我們往往糊塗起来，使自己陷于明显的矛盾中。

16 再以物質底可分割性为例——在物質方面，若远远超过了我們感官所見的最小部分而外，我們便再不能明白地观念到部分底渺小性。因此，在我們談說物質底无限可分割性时，我們虽然可以明白地观念到分割作用、分割底可能性、以及全体分割后的各部分，可是我們如果已經把一种物体分到很渺小的程度，而且它們底渺小程度远出于我們任何感官所能分辨的范圍以外，則我們对于那些行将再被分割的分子或微小物体，便只有很模糊、很紛乱的观念。因此，我們所能明白的对之有清晰的观念的，只有抽象的或概括的分割作用和全体与部分底关系。至于經了几度分割，而且行将再被无限分割的那个物体底体积，則我想，我們对它完全沒有明白清晰的观念。因为我可以問任何人，他如果取来一粒他从来所見的最小的微塵，則他是否能清晰地观念到那个微塵底万分

之一，和十万分之一間的差异（数目本身不計，因为它不关乎广袤）？他如果覚得自己能把这些观念精致化了，幷且完全看到它們，則他还可以更进一步，在这些数目上各加十位数字。我們之假設这样小的程度，幷非不合理的，因为在这样分割以后，仍沒有达于无限分割底最后点，正如一起始我們只把它分为两半时似的。在我看来，我幷不能明白地、清晰到、观念到，那些物体底各种不同的体积或广袤，我对它們只能得到一种很模糊的观念。因此，我想，我們在談說物体底无限分割性时，我們对于它們底各种体积所有的观念（这正是分割底基础），在进了几級以后，便混淆了，而且几乎完全失沒在一片模糊之中。因为一个只表象大小的观念，如果与十倍大的一个观念，除了在数目方面以外，幷无别的区分，則它一定是很模糊、很紛乱的；因为我們只能明白地、清晰地观念到十和一，可是幷不能清晰地观念到那两种广袤。由此我們分明看到，在我們談說物体（或广袤）底无限分割性时，我們所能明白地、清晰地观念到的，只是一些数目。至于明白的、清晰的广袤观念，則在几度分割以后，便全形消失。至于那些極微小的部分，則我們根本对它們沒有清晰的观念；我們在这方面的观念，亦同别的一切无限观念一样，归来、归去，仍是一些屢加不尽的数目观念，因此，我們幷不能清晰地观念到实在的、无限的各部分。眞的，只要我們存想分割，我們就会有明白的分割观念。不过我們虽能这样，亦不能明白地观念到物質底无数部分，就如我們不能清晰地观念到无限的数目一样，虽然我們有了一个数目，立刻又可以再加上别的新数。不尽的分割性之不能使我們明白地、清晰地观念到实在的无限部分，正如无限的可加性（addibility）之不能使我們明白地、清晰地观念到实在的无限数目一样。它們两者都在于能无限地增加数目的一种能力——不論这个数目原来有多大。因此，对于后来应加的数目（正是

无限底基础），我們便只有一种模糊的、殘缺的、紛乱的观念。我們如果根据这个观念，有所推論，有所辯难，則我們便不能达到任何精确和明白的程度；这种情形，在数学方面，亦是一样。我們对于一个数目，如果不能如对四和百一样，有一个清晰的观念，而只是对它有一个相对的、模糊的观念，只知道它比别的任何数目大，則我們底推論万不会精确。因此，我們如果說它大于或多于四万万，則亦正同說它大于“四十”或“四”一样，在两种情形下，我們都不能对它有了明白的、积極的观念。四万万这个数亦并不比四这个数为更近于加底进程（或数目）底尽处。因为你如果在四上加四，如此一直加下去，固然亦不会达到一切加底进程底尽处，可是你縱然在四万万上，再繼續加四万万，你亦一样不会达到加底进程底尽处。同样，在永久方面，一个人如只有“四年”底观念，固然不足以有了一个积極的完全的观念，可是另一个人縱然有了“四万万年”底观念，亦一样不能有这种积極的观念。因为在这两个年数以外所余的那些时間，都一样是不明白的；这就是說，他們两人对那个时間，完全得不到任何清晰的、积極的观念。因为一个人繼續在四年上加四年，固然永达不到永久，可是另一个人縱然繼續在四万万年上加四万万年，亦一样不能达到永久。他縱然尽量往前加，而所余的深淵仍然远超于这些过程底終点，正如其远超于一日之長或一时之長一样。因为任何有限的东西都不能同无限的东西成比例，因此，我們底观念，旣是有限的，当然不能同无限成比例。在我們底广袤观念方面，亦是这样，我們縱然以加法来繼增（正如以减法来遞减似的），并且把我們底思想扩充至于无限的空間，亦一样不能有了积極的无限观念。把我們所慣熟的最大广袤观念重叠起来几次以后，我們对那个空間，便不能再有明白的、清晰的观念。那个观念会变成一个不清晰的大观念，并且还附有一种更大的观

念。我們如依据这个观念来推理、来辯論，則我們将会看到，自己常不知所措。因为辯論中所用的观念如果系紛乱的，而且我們底演繹亦是由观念中的紛乱部分来的，則它們当然要常使我們陷于紛乱中。

第三十章 实在的和幻想的观念

1 实在的观念是和其原型相符合的——在观念方面，除了上述的那几点以外，我們还可以从其所从出的来源，或人們假設它們所表象的那些东西，来考察它們。因此，我想，它們还可以分为三类。就是：

第一，实在的，或幻想的(real or fantastical)。

第二，貼切的或不貼切的(adequate or inadequate)。

第三，眞正的，或虛妄的(true or false)。

第一，所謂实在的观念，就是說在自然中有基础的。凡与事物底眞正存在或观念底原型(archetype)相符合的，都屬于这一类。所謂幻想的，或狂想的观念，就是指那些在自然中无基础的观念而言，这就是說，它們和它們暗中指向的那个实在的事物——原型——不相符合。我們如果一考察上述的各种观念，我們就会看到：

2 簡單的观念是实在的——第一点，我們所有的簡單观念都是实在的、都是与实在的事物相契合的。我所以如此說，并不是說，它們都是实在事物底影象或表象；因为除了在原始性質以外，我們在别的性質方面，已經看到有相反的情形。不过白与冷虽然不在雪內，正如痛覚不在雪內一样，可是白、冷、痛那些观念，旣是外

物能力底一些結果，而且造物者已經指定这些外物，要給我們产生这些感覚，因此，这些观念就是我們底实在观念，而且我們可依据它們来分别事物本身中眞正存在的那些性質。因为这些現象旣然可以当做一些标記，使我們来知曉、来分辨我們所接触的各种事物，因此，我們底观念不論只是外物底一些恒常的結果，或是外物底精确表象，它們都一样可以成为实在的，能分别的特征；因为所謂“实在”其含义就是各种观念和实在事物底各种差异的組織，是恒常地相对应的。至于那些組織，对它們或为原因，或为印模，都无关系，它們只要常被那些組織所产生，它們就是实在的。因此，我們底一切簡單观念，所以都是实在的、眞正的，只是因为它們同能产生它們于人心中的那些事物底能力相契合；因为只要有这个条件，它們就会成了实在的，而不是任意的虛构。因为在簡單的观念方面(如前所說)，人心完全限于外物所加于它的那些作用，而且它只能接受簡單观念，并不能造作簡單观念。

3 复杂观念是自願的集合体——在簡單观念方面，人心虽然是完全被动的，可是我們可以說，它在复杂的观念方面，并不如此。因为它們虽只各有一个名称，可是它們仍是簡單观念底集合体，因此，我們分明看到，人心在形成这些复杂观念时，不免有几分自由。否則，一个人底黃金观念，或正义观念，如何会同另一个人底不同呢？他們所以如此，只是因为他們在其复杂观念中，所加所减的簡單观念，互有出入。因此，我們底問題就是說，这些观念中，哪一些是实在的集合体，哪一些只是想象的集合体？哪一些集合体和实在的事物相应，哪一些不相应？关于这一層，我可以說：

4 复杂的情状如果是由互相符合的一些观念所形成的，則它們便是实在的——第二点，混杂情状和混杂关系底实在性，旣在于人心中，因此，只要有可能的存在同我們所形成的那些观念互相契

一一四 合，那些观念就成了实在的，此外并不需要别的条件。这些观念因为本身就是原型，所以它們亦不能与自己底原型相差异，而且人們若非在其中混杂进去一些互不相符的观念，則它們便不能說是狂想的。不过这些观念如果在普通言語中有其确定的名称，而且心中有这些观念的人在表示它們于人时，亦要需用这些名称，則只有存在底可能性并不足以使它們成为实在的。它們必須同平常表示它們底那些名称底含义相符合，才能不流为幻想的，因为我們如以“正义”一名来应用于普通所謂“寬大”，那正是幻想的。不过这种幻想多半关系于語言底妥当与否，不很关系于观念底实在与否。一个人在危險中，如果能泰然自若，并且能沈默地决定应为的事、沈着地进行其应为的事；則这种情形便是可能的一种行动底混杂情状或复合观念。不过一个人在危險中虽可以泰然自若，可是他亦許全不用自己底理智和勤勉；这亦是一种可能的情状，因此，亦同前一个观念是一样实在的。不过前一个概念既有勇敢一名，所以它在那个名称方面，可以是一个正确的观念，亦可以是一个錯誤的观念。不过后一个观念，在任何語言中既沒有一般公認的名称，因此，它就无所謂差誤可言，因为它并不同别的任何东西互相参考。

5 实体观念如果与事物底存在契合，則它們亦是实在的——第三点，我們所形成的复杂的实体观念，既然完全参照于外物，而且我們原想以它們来表象眞正存在的实体，因此，它們所含的各个簡單观念必須实在联合在一塊，必須实在共存于外物中，然后它們才能成了实在的。它們所含的那些簡單观念底集合体，如果并沒有实在的联合、如果并不存在于任何实体中，則它們便完全是幻想的。你如果說有一个有理性的动物，具着馬头人身，如人所說的 centaur 那样；你如果說有一个物体，色黃、可展、可熔、而又确定，

可是比普通的水还輕；你如果說，有一种物体，其組織一律，而且其各部分（在感官覚来）亦是相似的，可是它却具有知覚和自願的运动，你如果这样說，則你底观念显然是幻想的。这些实体究竟能否存在，我們恐怕是无从知道的；但是无論如何，这些实体观念既然不与我們所知道的現存的模型相契合，而且它們所含的观念底集合体，我們在任何实体中都不曾見实在联合在一塊，因此，我們应当認它們是完全幻想的。至于別种复杂的观念，如果它們底各部分是互不相符的，或矛盾的，則它們当然更是幻想的了。

第三十一章 相称的和不相称的观念

1 相称的观念是完全表象其原型的——在我們底实在观念里边，有些是相称的，有些是不相称的。所謂相称的观念就是完全表象着人心所假設的那些观念底原型的；（人心以这些观念来代表这些原型，并以这些原型为参考。）至于所謂不相称的观念，則只是部分地、不完全地表象它們所参考的那些原型。在这方面，我們看到：

2 簡單的观念都是相称的——第一点，我可以說，我們底一切簡單观念都是相称的。因为它們既是外物能力底一些結果，而且上帝亦特意使这些外物必然地来产生这类感覚，因此，它們不得不同那些能力相对应、相契合；而且我們确乎知道，它們是和实在的事物相称合的。因为糖既然能給我們产生出所謂白和甜等观念来，因此，我們就确乎知道，糖中一定有一种能力，来在我們心中产生那些观念。每一种感覚既然同作用于我們任何感官上的能力相照应，因此，由此所生的观念一定是一个实在的观念（它不是人心

底虛构,因为人心就沒有产生任何簡單观念的能力),一定不能不是相称的,因为它是同那种能力相照应的。同样,一切簡單的观念亦都是相称的。眞的,我們在称呼能产生这些簡單观念的那些事物时,常以为这些观念就是在外物中存在的,而不常認外物只是这些观念底原因。因为我們在称火能引起痛覚时,固然只是說它有一种产生痛苦观念的能力,可是我們在說它是亮的、热的时,我們总以为光和热眞是在火中存在的,并不以为它只是能給我們产生这些观念的一种能力。不过,实在說来,这些性質只是能給我們产生观念的一些能力,因此,我如果說,次等的性質是在事物中的,或是說它們底观念是在能产生它們的外物中的,則人們应該知道我所說的只是一种能力。这类說法完全是为适应通俗的意念而起的,因为沒有这些意念,一个人就不能为他人所充分了解。不过这些說法所指的仍是外物中能产生某种感覚或观念的一些能力。因为我們如果沒有适当的器官,来接受火在視覚和触覚上所起的印象,而且我們如果沒有一个心同那些器官相連,从火或日来的印象,接受到光和热底观念,則世界上便不会有光或热,这个正比如日尽管照、伊特納火山(Mount Ætna)尽管高噴,若是沒有感覚的动物,世界上亦不会有痛苦似的。至于我們所能观念到的凝性、广袤、以及其所形成的形相、运动和靜止,則不論世上有无感覚的动物来感覚它們,而它們仍是实在地在世上存在的。因此,我們应当看这些是物質底实在的变状,而且是由物体而来的能引生感覚的一些原因。不过这种研究不屬于这个范圍,因此,我就不再詳論这一点。現在我将要进而指示出,某些复杂的观念是相称的,某些是不相称的。

3　一切情状都是相称的——第二点,我們那些复杂的情状观念,既只是人心随意集合来的一些簡單的观念,而并不以任何实在

的原型或任何地方存在的模型为标准，因此，它們便不能不是相称的观念。因为人既不打算把它們作为实际存在的事物底摹本，而它們只是人心自造的一种原型，而且人心亦可以自由以这些原型来归类事物，命名事物，因此，它們便不能缺乏任何东西；它們各各所有的观念底集合体，和这集合体底完美程度，正是人心原来所規划的，因此，人心便滿意它們，并且感不到任何缺陷。因此，我如果观念到有一个形相，其三边交会于三角，則我便有一个完全的观念，而且这个观念本身就是完全的，并用不着别的东西，再使它来完全。我們所以說，人心完全滿意于它底观念底完美性，乃是因为我們分明看到，縱然假設三角形眞正存在，而人心亦不以为任何理解可以对于"三角形"一詞所表示的那种东西，有一个更完全的观念。它自身所有的那个三边三角底复杂观念就已經完全，而无缺陷。只要有了这个条件，則不論三角形底观念如何存在，或何处存在，它底必需条件就已具备，它就可以自身完成。不过我們底实体观念却不如此。因为在这里，我們既想着摹拟事物底实在情形，并且給自己表象出它們的一切特性所依靠的那种結构，因此，我們就看到，自己底观念并不能达到我們所心想的那种完美程度。我們总覺得它們缺少一些我們所以为它們应有的东西，因此，它們都是不相称的。不过混杂的情状和关系，既然本身是原型，而沒有另外的模型，因此，它們所表象的，只是自身，并沒有别的，因此，它們都是相称的，因为样样事情都是自足而无待于外的。人如果原来想到有一种危險呈現出来，可是看到危險的人，却毫无恐惧，泰然自若，而且能沈着地考虑应付的步驟，并且能鎭靜地进行一切，不为危險所慑；人如果原来想到这些情形，并且把这些观念合攏起来，則他底心中一定会由此集合体發生一个复杂的观念。他原来所心想的既是那个观念自身，而且那个观念所含的一切簡單观念，亦就是他

原来所心想的，此外再不需要别的，因此那个观念不能不是一个相称的观念。随后，他又把这个观念藏在記忆中，以勇敢一名，来向人表示它。因此一种行动如果与这个观念相契，他就叫它是勇敢的，因此，他就有了一种标准，来衡量各种行动，并且給以相当的名称。这个观念本身既然是模型，因此，它必然是相称的，因为它并不与别的东西相参照，而且它亦不是由别的原素所形成的，只是由原集合者底乐意和意志形成的。

4 情状若与固定的名称相参照，就可以成为不相称的——另一个人后来在談話中如果从他学得"勇敢"一詞，則那个人所形成的观念，虽亦有勇敢一名，可是那个观念亦許同原作者用此名时，所表示的观念不一样，亦許同他用此名时心中所有的观念不一样。在这种情形下，如果那个人以为他底观念在思想方面正和原作者底观念相契合，亦正如他在說話时，他所用的名称正同原作者所用的名称在声音方面相契一样；則他底观念可以是很錯誤、很不相称的。因为在这种情形下，他在思想时，既然以原作者底观念为模型，正如在說話时，他底文字（或声音）以原作者底文字为模型一样，因此，他底观念离他所指向的那个原型和模型（这正是他想以名称表示出的）有多远，則它底观念在那种范圍內，就是殘缺的、不相称的。他既然想以这个名称来标記原作者底观念（这个名称原来是应該附加在这个观念上的）和自己底观念（他以为它是同原观念相契的），因此，他底观念如果与原作者底观念不恰相契合，則他底观念是錯謬的、不相称的。

5 因此，这些复杂的情状观念，如果被人心指向于别的有智慧的存在者心中所有的那些观念，則我們所用的名称同原作者底名称縱然一样，而这些观念仍然会很缺陷、很錯誤、很不相称的。因为在这种情形下，它們不能同人心給它們所指定的那些原型或

模型相契合。只有在这方面，一个情状才可以是錯誤的、殘缺的或相称的。因为这种原故，在一切观念中，混杂的情状观念是最易陷于錯誤的。不过这种情形，关系于說法之当否者多，关系于知識之正誤者少。

6 实体观念，如果同实在的本質相参照，则是不相称的——第三点，就要說实体观念，这些观念我們在上边已經說过。它們在人心中具有两个参照对象：（一）有时它們是指示每种事物中假設的实在的本質的；（二）有时人們只以为它們是人心中对实际存在的外物所有的一些圖画和表象；至于表象的途徑，則借助于那些事物中所發現出的各种性質在人們心中所生的观念。在这两种情形下，那些原型底摹本都是不完全的、不相称的。

第一点，人們寻常用实体底名称以来表示一些事物，并且以为那些事物所以能成为此种或彼种，乃是因为它們有某种实在的本質。因为慣于这种思想，所以有些名称虽然只表示人心中的观念，并不表示别的，而人們亦往往要把自己底观念参照于那些实在的本質，以为它們是那些观念底原型。我們常見人們假設各种实体都有一种物种的本質，而且以为各个个体都各各同其物种的本質相契合。这一層是无須証明的，不但如此，而且人們如果不如此假設，别人还覚得他們是奇怪的（人們如果飽受了欧洲的教育，則他們更易如此假設）。因此，他們便常把标志特殊实体的那些物种特有的名称，应用在各种事物上，以为那些事物是各各为其物种的实在的本質所区分的。眞的，一个人如果自称为“人”，則他底意思只是說，他有人底实在的本質，因此，你如果怀疑这一点，人們往往会見怪你。但是你如果請問，那些实在的本質究竟是什么，則人們又分明不知道它們。由此我們就得出結論說，他們心中所有的观念，虽然参照于实在的本質，可是那些原型是我們所不知曉的，因此，那些观念

便必然不是相称的，因此，我們就不能假設，它們是任何原型底眞正表象。我們已經說过，我們所有的复杂的实体观念，只是我們所經常在一塊共存的一些簡單观念底集合体。不过这样一个复杂观念并不能成为任何实体底实在本質。因为要是如此，則我們在一个物体中所發見的各种性質都当依靠于这个复杂的观念，都可以由这个观念演繹得出，而且它們底必然联系亦应該为我們所知曉；就如三角形底三边圍了一段空間，我們可由三边底复杂观念推演出三角形底一切可發現的性質一样。不过我們分明見到，在我們底复杂的实体观念中，并沒有任何观念，可以为其中所含的一切其他性質所依托。平常人們所有的鉄底观念，只是具有某种顏色、重量和硬度的一个物体；至于可展性則人們認它是屬于鉄的一种特性。不过这种特性和那个复杂观念，或其任何部分，并无必然的联系。我們之不能說，鉄底可展性依靠于其顏色、重量和硬度，正如不能說它底顏色、重量和硬度依靠于它底可展性一样。但是我們虽然不知道这些实在的本質，可是人們却最为寻常不过地認各种事物都有这类本質。因此，許多人們便徑直假設，做成我指上金环的那个特殊的一团物質，一定有一种本質才可以使之成为黃金，而且他們还假設，我在黃金中所發現的一切特性都是由此种本質流出的——就如黃金底特殊顏色、重量、硬度、可熔性、确定性、同接触水銀后的顏色底变化等等。不过这些特性虽然說是由这个本質所形成的，可是我們如一考察它、追求它，則我們分明看到，自己不能把它發現出来。我們所能为力的，頂多亦只能假設說，它既是一种物体，則这些性質所依托的那种实在的本質或內在的組織，一定只是它那凝固的各部分底形相、大小和联系。不过我对于这些既然完全沒有清晰的知覚，因此，我亦就不能得到本質底观念（可是黃金所以有光耀的黃色，它所以比体积相等的其他物体都重，它所以

一見水銀就变了顏色,原因只是因为它有实在的本質)。如果有人說,这些性質所依托的实在的本質和內在的組織,不是黃金中凝固的各部分的形相、大小和联系,而是另一种东西,而是所謂特殊的形式(particular form),則我比以前反而更不能得到实在的本質底观念了。因为我虽然不能观念到黃金底各部分究有何种"特殊的"形相、大小和联系,可以产生出上述的那些性質来(这些性質只存在于我指上那一团特殊的物質,并不存在于我削写字的笔时所用的那一团特殊的物質),可是我还能"概括地"观念到凝固的各部分底形相、大小和联系。但是人如果告我說,那个物体底本質不是它底凝固的各部分底形相、大小和情况,而是所謂"实体的形式"(substantial form),則我敢自白,我完全沒有这种形式底观念,我只有"形式"二字底声音底观念;这个观念当然与实在本質(或組織)底观念是全不相干的。我不但对于这种特殊实体底实在本質全无所知,而且我可以自白說,我对于一切其他自然物体底实在本質,亦全无所知。不但我是如此的,而且我敢相信,别的人們如果一考察他們自己底知識,亦会看到自己在这一点上是全无所知的。

7 由此看来,人們在以一个通用的名称,应用于我指上这一团特殊的物質,并且叫它为黃金时,他們通常所給的那个名称,在他們認为(或者別人以为他們如此)是屬于某种特殊的物体的,而且那些物体是有一个实在的內在的本質的(有了这种本質,这个特殊的实体才自成一类,才得到那个名称)。那个名称旣然是标志出那些事物具有那种本質,因此,那个名称原来就是指向那个本質的;因此,那个名称所表示的那个观念原来亦一定要指向那种本質,而且人們原来亦想用它来表象那种本質。不过应用这些名称的人們旣然不知道这种本質,因此,他們底实体观念在这一方面一定是不相称的,因为人心原想,那些观念包含那种实在的本質,而

它們却竟然是不曾包含这种本質的。

8 各种实体观念，如果当做实体底各种性質底集合体看，則都是不相称的——第二点，有的人們以为要假設一些不可知的实在的本質，以来区别各种实体，那实在是无用的，因此，他們便忽略了此点，而努力把各种实体中共存的那些可感性質底观念合攏起来，以求模拟各种实体。这些人們确乎比只想象一种己所不知的实在的物类本質的人們，要較接近于实体底眞相。不过他們虽然想把实体底观念模拟在心中，可是他們仍不能达到完全相称的观念；而且那些摹本亦并不能精确地、充分地，把它們原型中所有的一切观念都包括进去。因为我們底复杂的实体观念，原是由諸种性質和能力所形成的，可是那种性質和能力，数目太多、花样太繁，任何人底复杂观念亦不能包括尽它們。我們底复杂的实体观念中，并包括不尽事物本身中共存的一切簡單观念，因为我們分明看到，人們很少在任何复杂的实体观念中，把他們所知道在其中存在的一切簡單观念都加进去。因为他們既然想使他們所用物类名称底意义尽量明白、尽量簡便，因此，他們在形成那些物类底实体观念时，往常只用在其中所見的少数的簡單观念。不过加进去的这些观念，亦并不比所遺落了的那些观念，有什么原始的特权或权利，可以形成物类的观念，因此，在这两方面，我們底实体观念都是殘缺不全的、不相称的。形成复杂的实体观念的那些簡單观念，除了某些物体的形相和体积而外，統統都只是一些能力。这些能力既然是同别的实体接触后發生的一些关系，因此，我們永不能确信自己知道任何一个物体中所有的一切能力。因为要想知道它的一切能力，我們必須在各种方式下，試試它和别的实体接触后，能發生什么变化。这种試驗既不能行于任何一个事物，更不能行于一切事物，因此，我們从不能根据任何实体底一切特性底集合体，对任何实体形

成相称的观念。

9 任何人在初見了号称为黃金的那一团实体时，一定不会合理地推断說，他在那个物塊中所見的体积和形相依托于它底眞正的本質或內在的組織。因此，他对于那种物体所形成的观念中，从不包含这些性質。他在一起初亦許把那种物体底特殊顏色和重量抽象出来，来形成那种物体底复杂观念。不过这两种性質都只是两种能力：一种在某种方式下，来刺激我們底眼，使我們發生所謂黃的观念；另一种則可以使它在同任何別的体积相等的物体置于相等的天秤上时，把那种别的物体强抬高起来。至于別的人或者在这两种性質以外再加上可熔性和固定性两个观念，不过这亦是两种被动的能力，它們是同火在金子上所起的作用相关的。另一个人或者除此以外再加上金底可展性同其在王水中的可分解性。不过这仍是两种能力，仍是同別的物体底作用相关的，因为它所以改变了外形，并且能分化成不可覚察的各部分，那正是外物同它接触后的作用。可是人心中对所謂黃金的那种物体所形成的复杂观念，通常是由这些性質或其一部分所形成的。

10 但是不論誰只要概括地考察过各个物体底性質，或特殊地考察过这个物体底性質，則他一定会相信，所謂黃金的这种物体，一定有无数別的性質，是那个复杂的观念中所不曾包含的。如果有人曾經較精确地考察过黃金这种物体，則我相信他一定能在顏色和重量而外，再列举十倍多的性質，而且那些性質亦同前两种性質一样，亦是同黃金底內在組織不能分离的。如果再有人熟悉了許多人所知的这种金屬底一切性質，則他底复杂的黃金观念所含的各种观念，或者比別人的要多百倍。可是这些性質或者还不够行将在黃金中發現的各种性質数目底千分之一。因为在适当地試驗以后，这种金屬所加于、所受于各种物体的各种变化，不但不

是我們所知道的，亦并非我們所能想象的。任何人只要一反省，他就会覚得，我底話不是一种怪論，因为他会看到，数学家虽然已經把三角形(还不是复杂的形相)底性質發現了許多，可是他們仍絲毫不能說完全知道了它底一切性質。

11 实体观念，如当做是各种性質底集合体看，則都是不相称的——因此，我們所有复杂的实体观念都是殘缺的、不相称的在数学的形相方面，我們对它們所有的复杂观念，如果只是由它們同別的形相相关后所發生的性質形成的，則这些观念亦殘缺的、不相称的。对于一个橢圓形，我們如果除了它底少数特性以外，再沒有別的观念，則我們对那个形相所有的观念，将是怎样不确定、怎样不完全呢？可是在反面說来，我們只要明白地观念到那个形相底全体本質，則我們会由此發現出那些性質来，并且可以根据解証看到，它們怎样由这种本質流出，怎样与它不能分离。

12 簡單的观念是摹本(ëctypa)，而且是相称的——因此，人心就有三种抽象观念，或名义的本質：

第一点，簡單的观念都是摹本，都一定是相称的。因为这些观念既然意在表示事物在人心中能产生某种感覚的能力，因此，那种感覚只要一产生出来，一定是那种能力底結果。因此，我在其上写字的这張紙，在有光明(普通所謂光明)时，就有产生所謂"白"的那种能力，因此，这种感覚一定是人心以外一些事物底能力所生的結果，因为人心自身并沒有产生任何观念的能力。这个簡單观念既然只是那种能力底結果，因此，它一定是实在的、相称的。我心中白底感覚既然是紙中能力所产生的一种結果，因此，它和那种能力一定完全相称，否則那种能力应該产生另一种观念。

13 实体底观念虽然亦是摹本，可是不相称的——第二点，复杂的实体观念亦是摹本，不过是不完全的、不相称的。因为人心分

明見到，它縱然尽力把任何实体底一些簡單观念集合起来，它亦不能确信，它所集合的那些观念确当于那个实体中所含的一切观念。因为它旣然不曾試驗过一切别的实体在那个实体上所發生的一切作用，而且沒有見到，那个实体所加于、所受于别的实体的一切变化，因此，人心就不能精确地、相称地集合来那个实体底一切自动的和被动的能力，因此，它就对任何实体底能力和关系，不能形成相称的复杂观念（我們所有的复杂的实体观念正是这样的）。退一步說，縱然假定我們在复杂的观念中，能精确地集合来，或者事实上竟然精确地集合来，任何实体底一切第二性質（或能力），我們亦不能由此对那个事物底本質，得到相当的观念。因为我們所观察到的一切性質或能力，并不是那种实体底实在本質，它們是依靠于那种本質，而且是从那种本質流出的，因此，这些性質底集合体不論是什么样的，总不能成能为那个事物底本質。由此可見，我們底实体观念是不相称的，并不如人心所期望的那样。不但如此，而且人們亦沒有一般的实体观念，亦不能知道实体本身是什么样子。

14 情状观念和关系观念都是原型，所以不能不是相称的——第三点，复杂的情状观念和关系观念，都是原本，都是原型。它們不是摹本，不是照着眞实存在底模型做成的，人心并不期望它們和一个模型相契合，精确地相对应。这些簡單观念底集合体正是人心自身原来所合攏的那样，而且它們各各所含的成分，正恰恰是人心期望它們所含的那么多，因此，它們是一切可能存在的情状底原型和本質。它們原来就指的是那些情状，就只屬于那些情状，因此，那些情状只要存在，就和那些复杂观念确相契合。因此，情状观念或关系观念不能不是相称的。

第三十二章 眞实的和虛妄的观念

1 眞实和虛妄照其本义講只是屬于命題的——顧名思义講来，虽然只有命題才有眞假之分，可是各种观念有时亦被人叫做是眞的或假的，因为我們看到，人們在用字时，都很隨便，都容易違背了謹严的、本来的意义。不过我仍覚得，我們在称各种观念为眞或假时，常有一种秘密或暗中的命題以为那种名称底基础。我們如果一考察有什么特殊的情节，使它們被人如此称呼，則我們可以看到这一点。在这些情节下，我們将会看到，有一种肯定或否定，以为那种名称底根据。因为我們底观念，旣然只是心中一些現象或知覚，因此，它們本身不能說是眞的或假的，正如任何事物底名称不能是眞的或假的一样。

2 哲学上所謂"眞的"含着一个秘密的命題——据实說来，"眞的"一詞如果系指哲学上的意义而言，則观念同文字都可以說眞实的，就如我們說一切別的存在的东西是眞的，是眞如它們存在的那样似的。不过即在哲学意义下，我們所謂眞的事物或者亦秘密地参照于我們底观念，并且以观念为眞底标准。这种秘密的参照正是一个心理的命題，只是我們不常注意它罢了。

3 任何观念，如果我們只当它是心中一种現象，則无所謂眞假可言——不过我們在考究观念之为眞、为假时，并不是着眼于这种哲学意义的"眞"，乃是着眼于普通意义的眞。我可以說，我們心中的观念旣只是一些現象或知覚，則它們不会是假的。人馬兽底观念在出現于心中时，并不能說是假的，正如人馬兽这个名称出諸口，書于紙上时，不能說是假的一样。因为眞和假既然只在于心理

的或口头的肯定和否定，因此，我們底一切观念都不会成了假的。只有在人心判断它們时，在肯定它們有某种性質，或否定它們有某种性質时，它們才有眞、假可言。

4 各种观念如果同别的东西相参照，則可以成为眞的或假的——人心在把它的任何观念同观念以外的任何事物相比較时，則那些观念便有眞、假可言。因为在比較时，人心要秘密地假設它們同那些事物是否相契。这个假設有眞、有假，因此，观念本身，亦就跟着可称为眞的或假的。这种情形最常發生于下述諸种状况下。

5 人們常把自己底观念，同别人底观念，眞正的存在，和假設的实在的本質相参照——第一点，人心在假設自己底观念，同别人心中名称相同的那个观念相契合时，就有所謂眞、假。人心如果以为自己底公道观念、节制观念和宗教观念，同别人以同样名称命名的那些观念相一致，就会有这种情形。

第二点，人心如果假設它自身所有的任何观念同实在的存在相契合，則亦有同样情形。因此，我們如假設人和人馬兽这两个观念，是实在的实体底观念，則一个会成了眞的，另一个会成了假的，因为一个和实在存在的东西相契合，另一个并不如此。

第三点，人心如果把它底任何观念参照于事物底实在組織或本質，以为它是那种事物底一切性質所依靠的，則亦有同样情形。我們所有的实体观念縱然不全是虛妄的，亦大部分是虛妄的。

6 人們何以要这样参照——人心最容易默默地在其观念方面作这些假設。不过我們如果一考察它，就会看到，这些假設多半关系于人心中复杂的抽象观念。因为人心底自然趋势，旣在于获得知識，而且它旣然知道，它如果只从特殊的事物方面努力进行，它底进步就会太慢，它底工作就会无穷，因此，为造成知識捷徑的緣

故，为使各种知覚更富于含盖性之故，所以它在加速扩大知識方面所作的第一步基础工作就是把各种事物一束一束集合起来，加以分門別类。这样，則它从这些事物中任何一种所得的知識，都可以妥当地扩展及于同类的东西，因此，人心就可以在其重要的工作方面——知識——有了長足的进步。因为这样集合以后，人心或則借思維事物自身，或則借同別人談論它們，可以較容易地扩展其知識。我們所以要把各种事物归类在含盖較广的观念以下，把它們分成屬、分成种、并且給它們以各种名称，就是因为这个緣故。这一層，我在前边已經提过了。

7　我們如果仔細一考察人心底运动，并且观察它在求得知識时寻常所由的途徑，我們就会看到，人心如果得到任何观念，而且它以为那些观念可以应用于思維中或談論中，則它所做的第一件事，就是要把那个观念抽象化了，并且給它一个名称。随后人心又把这个观念儲藏在它底貯庫——記忆——中，以为那个观念就包含着那类事物底本質，而且那个名称就永远是那个本質底标記。因此，我們就常常看到，一个人如果見了自己所不知道的一种新东西，他立刻会問說，那是什么东西。他所問的实則就是名称；好象名称能使人知道那种事物底种类及其本質似的；因为人們用这个名称原就是当做本質底一种标記，并且常假設它和本質是相連带的。

8　人們何以要这样参照——人心中这个抽象观念既然介乎存在的事物和那个事物底名称之間，因此，我們底知識之正确与否、語言之妥当与否、可了解与否，就全在于我們底观念如何。因此，人們就徑直不疑地假設，他們心中所有的抽象观念就契合于心外存在的那些事物（观念所参照的），并且亦正是那些名称（根据于語言底常軌）所依屬的。因为人們底观念如果沒有这两層契合，那

他們就会看到，他們在思維事物自身时，会有了錯誤，在同別人談說事物时，会毫无意义。

9　簡單的观念如果同別的同名的簡單观念相参照，則亦可以成了虛妄的，不过他們仍是最不易陷于虛妄的——第一点，我可以說，我們观念的眞实与否，如果是看它們同別人用同一名称所标記的那些观念相契与否来判断的，則它們亦都是会虛妄的。不过簡單的观念究竟是最不易錯誤的，因为一个人很容易憑其感官和日常的观念，知道通用的各种名称所代表的那些簡單的观念，而且那些观念既然是很少的，所以他縱有疑慮和錯誤，亦可以借那些观念所寓托的物象改正了。因此，人們很少在簡單观念底名称方面發生錯誤，很少把紅底名称应用在綠上，或把甜底名称应用在苦上。至于各种观念如系屬于各別的感官，則人們更不容易混淆它們底名称，更不容易以滋味底名称来称一种顏色。由此我們就看到，他們用任何名詞所称的那些簡單观念，通常就契合于別人用同一名称所指的那些观念。

10　混杂情状底观念，在这种意义下，是最容易虛妄的——在这一方面，复杂的观念是最容易虛妄的，至于混杂情状底复杂观念，亦比复杂的实体观念，容易虛妄。因为在实体中（尤其是任何語言中普通而非假借的那些名称所指的那些实体），有一些可感的性質，通常可以区分它們，而且人們只要在用字时稍为留心一些，就不至于把各种名称应用在不相干的实体上。不过在混杂的情状中，我們是十分不确定的，因为我們很不容易决定各种行动是否是正义、殘忍、慷慨和浪費。因此，我們底观念如果参照于別人以同一名称所称的那些观念，則它們或者是錯誤的。因为我們以正义一詞所表示的自心中那个观念，或者应該有別的名称。

11　这些观念至少亦是容易被人認为虛妄的——不論我們底

混杂情状底观念是否較别的观念易于違反了别人以同一名称所标記的那些观念，而我們依然分明知道，人們常認这一类的虛妄認識多半仍發生在我們底混杂情状方面，而少發生在别的方面。你如果以为一个人底正义观念、感恩观念、或光荣观念是虛妄的，則那亦沒有别的原因，只是因为他底观念同别人用同一名称所标記的那些观念不相符合。

12 这种情形底原因，我認为是这样的。抽象的混杂情状底观念，只是由人自願地所集合的一些簡單的观念，因此，每一种情状底本質都只是由人所形成的。不过我們对于这个本質，在任何地方亦沒有别的明显的标准，所有的只是名称本身，或那个名称底定义。因此，我們就沒有外界的标准，以来衡量这些混杂情状底观念，并且使这些观念契合于那个标准。我們所仅有的标准，只是能恰当地应用这些名称的那些人心中所有的观念。我們底观念之为眞、为假，亦就是看它們能否契合这些人底观念而定。关于各种观念在名称方面的眞、假問題，我們底話亦就止于此了。

13 各种观念若以实在的存在为标准，則除了实体观念以外，都不是虛妄的。第一点，簡單的观念在此种意义下，都不是虛妄的。第二点，我們观念底为眞、为假，如果以事物底眞正存在为参考、为标准，則除了复杂的实体觀念以外，都不是虛妄的。

14 第一点，在这种意义下，簡單观念不是虛妄的——第一点，我們底簡單观念是我們憑天賦能力所接受的一些知覚，而且这些知覚亦是外界事物依其天賦的能力，根据确立的法則和途徑給我們所产生的(这些法則是合乎上帝底仁慈和智慧的，虽然我們不知道上帝底这些品德)。因为这种原故，这些观念底眞实性就在于它們給我們所产生的那些現象，因为那些現象必然符合于外物中所寓的那些能力，否則它們不会产生出来。这些观念既和这些能

力相应合，因此，它們就实在是眞正的观念。人心縱然認这些观念是在事物自身(我相信人大半如此)，它們亦仍不会錯誤。因为大智的上帝既然把它們做为区分事物的标記，使我們由此分辨各种事物，并且在需要时，任意选擇它們，因此，不論我們以为藍底观念是在紫羅兰以內，或是在人心中，都不能变更簡單观念底本質。我們縱然以为紫羅兰本身只有一种能力，可以借其各部分底組織，在某种情形下，反射光底各部分，以产生出藍底观念来：我們底簡單观念底本質仍未变更。因为那个物体中那种組織，既然借其寻常的，有規則的作用，前后一律地給我們产生出同一的藍底观念来，因此，我們就可以憑視覚所見的那种顏色，把那种物象同别的物象分辨出来——不論那种能分辨的标記眞是紫羅兰中各部分底特殊組織，或就是能为我們观念底精确原型的那种顏色本身。这种現象不論是实在的顏色，或是能給我們产生那个观念的一种特殊組織，我們都一样可以叫它为藍。因为藍这一名只表示我們眼官在紫羅兰中所見的那种区分的标記，至于"藍"由何成立，則这个問題不是我們这些才具所能清晰地知曉的，而且我們縱然有才具来了解这一層，那或者对我們亦沒有什么用处。

15 此一人底藍色观念縱然和另一人底不同，亦无关系——我們底器官組織縱然不同，同一物象縱然在同时能在各人心中产生出不同的觀念来；就如紫羅兰在經过眼官后在此人心中所生的观念，正等于彼人心中金簪花底观念(或反轉来說亦是一样)。縱然如此，人們亦不能說我們底簡單观念会虛妄了。(这一点是无从知道的，因为此一人底心并不能进于另一人底体內，看看那些器官所生的現象是什么样的。)我們底观念和其名称并不因此稍为紛乱，或者稍为虛妄。因为凡有紫羅兰組織的一切东西，都可以恒常地产生他所謂"藍"的那个观念；凡有金簪花組織的一切东西都可以

恒常地产生他所謂"黃"的那个观念；因此，那些現象不論在他心中是什么样的，他总可以有規則地按照那些現象，来分别那些事物，以合他底用途；他总可以了解并表示"藍"、"黃"二名所标記的那两層分别，一如他心中所有的那两种花底現象或观念，是同别人心中的观念一样。不过我猜想，任何物象在各人心中所产生的可感的观念，大部分是相近的，而且相似的程度，不易使人分辨其差异。对于这个意見，我倒有許多理由可提出来。不过这既然不是我現在的职务，因此，我就不再以此一層麻煩讀者了。不过我仍可以告他說，相反的假設，縱然可以証明，亦并不能助进我們底知識、調理我們底生活。因此，我們就不必費心来考察它。

16 第一点，在这种意义下，簡單的观念不是虛妄的——由以前关于簡單观念所說的一切話看来，我想我們可以分明看到，我們底一切簡單观念，在与外界存在的事物相參照时，都不能是虛妄的，因为这些現象（或人心中的知覚）所以能成为眞实的，只是因为它們能契合于产生它們的那些外物底能力，而且事实上，它們在心中亦各各契合于产生（由我們底感官）它們的那些能力，而且它們亦就只表象着那种能力，因此，它們若与这些原型相參照，一定不能是虛妄的。藍或黃、甜或苦，从不能成为虛妄的观念，因为人心中这些知覚正是本来的样子，正是和受了帝命产生它們的那些能力相应合的；因此，它們眞是本来的面目，眞合于造物者底意旨。眞的，說到各种名称，它們仍是易于誤用的。不过这方面的誤用并不能使观念成了虛妄的，这个正如不通英文的人，呼紫为紅似的。

17 第二点，各种情状是不能虛妄的——第二点，我們底复杂的情状观念，在与任何眞实存在的事物"本質"相參照时，并不能成为虛妄的。因为任何复杂的情状观念，都不同任何实在的，由自然所形成的"模型"相參照，因此，它所包含的观念，有多少就是多少，

它所表象的观念底复合体，亦就是限于那个复合体。比如有一人，論財产、論地位，都可以有較好的食饌、飲料、衣着和其他生活底安适品，可是他故意不肯这样享受，則我对这个人底行动所生的观念，一定不会是一个虛妄的观念。这个观念所表象的行动，正是我所看到的、或想到的，因此，它便无眞与妄可言。但是我們如果以为这种行动，同节儉一詞所正确表示的那个观念相契合，或者以为它和德性标准相契合，則我們在以节儉一名，或德性一名，称它时，則它便成了一个虛妄的观念。

18 第三点，实体观念在什么时候是虛妄的——第三点，一切复杂的实体观念，既然都和事物本身底模型相参照，因此，它們可以是虛妄的。我們如果認它們能表象事物底不可知的本質，則它們便完全是錯誤的，这一点是很明显的，并无須乎多說，因此，我就不提这个幻想的假設了。但是我們如果以为这些实体观念是人心中一些簡單观念底集合体，以为它們是由外物中常存的簡單观念底联合体来的，并且假設它們就是这些模型底摹本：則它們便成了(a)虛妄的观念，或(b)不貼切的观念。(a)它們如果同事物底眞正存在相参考，則它們便是虛妄的。(一)这些观念中所含的各个簡單观念，如果在实在的事物中并沒有联系；就如馬底形相和大小，同“犬吠”底复杂的能力观念相联系，則这三个观念虽为人心所联系，可是它們在自然中实在沒有联系。因此，这个观念可以說是一个虛妄的馬底观念。(二)其次，如果有常相联系着的一些簡單观念，同时又有别的和它們常相联系的任何簡單观念，則你如果把后一种观念和前一些观念隔离开时，你底实体观念亦会成了虛妄的。你如果以为黃金有其特殊的广袤、凝性、可熔性、沈重、黃色等等性質，可是以为它有較鉛或銅为小的确定性，則你那个复杂的观念可以說是虛妄的，亦正如你以为那些簡單观念同“完全的”、“絕对的”

确定性观念联系在一块似的。因为在两方面，复杂的黄金观念中所包含的那些简单观念，在自然中都无联络，因此，它们都可以说是虚妄的。(b)但是你如果在这个复杂的观念中，完全忽略了确定性观念，在你心中亦不把它同别的性质分离开，亦不把它同别的性质联合起来，则你那个观念可以说是不相称的、不完全的，而不可说是虚妄的。因为它虽然没有包括尽在自然中实在联合着的那些简单观念，可是它所联合来的观念亦都是实际上在一块共存的。

19 真伪问题常前设肯定或否定——我虽然根据普通说法指示出，观念之为真、为假，有何意义，有何根据，可是我们如果再前进一步来观察，则我们又会看到，任何时候，一个观念如被人称为真的或假的，则那种说法一定是根据于人心底一种判断，而且那个观念之为真、为假，就看那种判断是真的，或假的而定。因为所谓真、假既离不了肯定和否定(不论是明白的或隐含的)，因此，只有在各种标记依照其所表示的各种事物底相契与否而联合、而分离时，才有所谓真、假可言。我们通常所用的标记或为观念，或为文字，用观念可以形成心中的命题，用文字(或言语)可以形成口头的命题。这些标记底或合或分，如果与它们所表示的各种事物底或契或违成比例，那便是真的，反之，便是假的。这一层，我们后来还要详细地指示出来。

20 观念本身无所谓真假——因此，我们心中所有的任何观念，不论其是否与事物底实在状况相契、是否与别人心中所有的任何观念相契，都不能只因为这一层被人认为是虚妄的。因为这些表象中所有的一切如果真是外界所存在的，则它们固然不是虚妄的(因为它们是一些东西底精确表象)，可是它们所包含的、纵然和事物底真相不一样，我们亦不能说它们是它们本不表象的那些事物底虚妄的表象或观念。它们所以错误、所以虚妄，乃是因为下述

的原因:

21 第一点,人心如果认它底观念同别人底观念相契合,可是实际上如果并不契合,那么,它底观念是虚妄的——第一点,人心在有了一个观念以后,如果它认那个观念同别人心中同名的那个观念相同,可是实际上如果并不相同,则他底观念是虚妄的。此外,它如果以为那个观念契合于那个名词底普通定义或意义,可是实际上如果并不如此,则它那个观念亦是虚伪的。这种错误,虽然是一切观念都所不免的,可是在混杂的情状方面,是最易发生的。

22 第二点,人心如果以为它底观念符合于实在的存在,可是实际上并不如此,则它底观念是虚妄的——第二点,人心底复杂观念中所集合的那些简单观念,如果在自然中并无联合,可是它以为它们同自然中实在存在的一种事物相符合,则它底观念是虚妄的。就如它把锌底重量加在黄金底颜色、熔性、确性上便是。

23 第三点,它如果以为它底观念是确切的,可是实际上如果并不确切,则它底观念是虚妄的——第三点,它如果在它底复杂观念中,一面虽加进去一些真在事物中存在的简单观念,可是一面又忽略了别的亦一样不能分离的一些观念,则它如果以为这个观念真是实在事物底一种完全无缺的观念,那当然是虚妄的。它如果把黄色、可展性、极大重量、可熔性等等实体底观念,联合起来,并且以为那个观念就是完全的黄金观念,则那个观念当然是虚妄的,因为黄金底特有的确定性,和其在王水中的可溶性,亦正同那个物体中别的观念或性质是不能分离的,正如那些性质不能互相分离一样。

24 第四点,人心如果以为它底观念表象着实在的本质,则它底观念是虚妄的——第四点,我如果以为这个复杂的观念中,包括了一个存在的事物底本质,则我底错误更会大一些;因为它所含的

那些性質，只是由事物底实在本質和組織所流出的極少数的性質。我所以說極少数的性質，乃是因为那些性質既然多半成立于此物同別物接触后所發生的各种自动的，或被动的能力，因此，一般人們認为一个物体所具有的那些性質，他們在形成某种物体底复杂观念时所用的那些性質，——比一个人在各方面試驗后所認識的那些性質，一定是很少数的。不但如此，就是一个專家所知的一切性質，比起那个物体实际上所含的一切性質来，比起依靠于它底內在（或主要的）組織的一切性質来，亦是很少数的。三角形底本質虽然范圍很小，而且亦只是由少数的观念所形成的（三条綫圍起一段空間来，就形成它底本質），可是由这种本質所流出的一切性質的数量，不是我們所易想象的，或列数的。在实体方面，我亦有同样想法。它們底本質，只限于很小的范圍，可是由那种內在組織流出的一切性質是无穷的。

25 什么时候，观念是虛妄的——总結起来說，一个人所以知道"外界的"物象，既然只憑借于他心中对那个物体所有的观念（这个观念他可以随便称呼），因此，他那个观念亦許同实在的事物不相符，亦許同別人通用的文字所表示的观念不相符。不过一种"內心的"对象，如果不借助于他自己底观念，就会完全不能为他所知曉，則他底观念便不能是錯誤的，或虛妄的。我如果想到一个人底腿、臂和身体，同一个馬底头和頸联合在一塊，則我那个观念对任何事物說来不是虛妄的，因为它根本就不表象着外界的任何事物。但是我如果称它为人或韃靼（Tartar），并且想象它或則表象着外界的一种实在的存在，或則同別人以同一名詞称呼的那个观念是相同的，則我在这些情形下，就会有了錯誤。因为这种緣故，我們可以叫它是一个虛妄的观念，不过它之所以虛妄并不是因为它本身，乃是在于那个默然的心理的命題，因为它本来与別的事物不相

契、不相似，而我們在这个命題中，却認它有那种相似性，和相契性，但是我如果只在心中形成那个观念，而并不想它屬于人或韃靼那种存在（或名称），則我在称它为人或韃靼时，只可以說是自己的命名太古怪，而不能說我底判断錯誤，或观念虛妄。

26 这类观念若称为正确的，或錯誤的較为恰当一些——通体說来，人心在考察我們底观念时，如果参照于它們名称底固有意义，或参照于事物底实在情况，則我們很可以按照它們同它們所参照的那些模型之相契与否，叫它們是"正确的"(right)或"錯誤的"(wrong)。但是如果有人願意叫它們为眞实的，或虛妄的，則他們自然可以随便以这些名称来称呼它們，因为誰都有这种自由权。不过我想，顧名思义說来，只有在这些观念实在包含着一些心理的命題时（不論途徑如何），它們才能說是眞实的，或虛妄的。一个人心中所有的各种观念，我們如果只考察其自身，則它們便无錯誤可言；只有复杂观念底各个部分紛杂而不自符时，它們才能成为錯誤的。一切别的观念在它們本身，都是正确的，而且我們关于它們的知識亦都是正确的、眞实的知識。但是我們如果把它們同别的事物——它們底模型和原型——相参照，則它們如果同那些原型不符，它們就成了錯誤的

第三十三章 观念底联絡

1 有多数人都有一些不可解的地方——差不多人人都会看到别人底意見、推論和行动，有一些似乎很奇特的样子，有一些实在誕妄的样子。别人只要有这种些小的瑕疵（只要同我們稍有差异），則我們人人会稟着慧眼观察出它来，并且会根据理性底权威，

魯莽地来鄙弃它。实則我們自己底教条和行为亦許更不合理，不过我們从看不到这一層，而且从不能相信这一層。

2　这种現象并不全由于自爱——自爱心理在这方面虽然亦很有力量，不过仍不是完全的原因。因为心理公平而且雅不欲过事自夸的人們，亦常犯这种毛病。我們常見人們虽然把理性底証据，明如皎日地置在一个有价值的人面前，而他亦会肆意狡辯、执意不服，这眞是不能不令人惊异莫名的。

3　亦不由于教育——人們亦常把这种違反理性的情形归之于教育和偏見。这种說法虽然大部分是很对的，可是仍沒有达到病况的底蘊，亦不能清晰地指示出，它是由何处生起的。教育自然常是这种毛病底正当原因，而且偏見亦正是这种情形底一种适当的普遍的名称。但是我想一个人如果想寻根究底地追求这种瘋狂心理，并且指示出这种缺点底本質如何，它如何由很清醒、很有理性的人心中生起来，則他应該再稍进一步往前研究。

4　有几分瘋狂——如果同理性相反，可以叫做瘋狂，而且事实上亦就是瘋狂，那么我如果以瘋狂这个逆耳的名称，来称这种无理性的情状，那亦是值得人原諒的。在一切情形下，人人辯論起来、行动起来，如果亦同他們在特殊情形下常常表現的那样；則他們宁該入瘋人院，而眞不配同文明人来接談。而且我此处所說的，还不是受了强烈情感的人們，还只是在平靜生活中过日子的人們。不过我这种說法究系可以原諒的，因为我在第二卷，第十一章、第十三节中，順便考究瘋狂底本性时，我已經看到它底根源、它底原因，正和此处所說的这种情形底根源和原因一样。因此，我虽然以逆耳之名来称呼这种情形，并且背着人情，来污蔑人类底大部分，可是我这种說法亦不是不可原諒的。在那时候，我只是考察瘋狂本身，并不曾絲毫想到我現在所研究的这个題目，可是那时候的考

察畢竟把現在这种見解暗示出来。我想这种弱点既是一切人所不免的、这种污点既是全人类所具有的，因此，我們不妨以适当的名称来称呼它，以便刺激起人們較大的注意，来防止它、来緩和它。

5 它是由于各观念底錯誤的联合而起——我們底一些观念相互之間有一种自然的联合；要来推寻这些观念，并按照在它們的存在中有基础的特有的联絡和契合，把它們連合起来，那正是我們理性底职务和特長。除了这种联合以外，还有另一种联合，完全是由机会和習慣来的。有些观念原来虽然毫无关系，可是人心竟能把它們联合起来，使人不易把它們再行分开。它們永远固結不解，任何时候只要有一个出現于理解中，則其"与伴"常常会跟着而来。如果它們联合起来的数目在两个以上，則全队观念都不可分离，因而同时呈現出来。

6 这种联合是如何形成的——观念底这种强烈的集合，并非根于自然，它或是由人心自动所造成的，或是由偶然所造成的，因此，各人底心向、教育和利益等既然不同，因此，他們底观念联合亦就跟着不同。習慣在理解方面确立其思想底常徑、在意志方面，确立其决定底常徑、并且在身体方面，确立其运动底常徑。这些都好象是元精底运动行列，因为这些元精一發动以后，就可以循其慣由的途徑，一直繼續下去。这些途徑因为久踏致平，所以在其中运动起来，亦比較容易而且自然。就我們在思想方面所能了解的而言，各种观念似乎是由此种途徑产生于心中的。它們縱然不眞是如此产生于心中的，我們亦可以借此种說法来解釋：它們在一进入那个途徑以后，何以会按照習慣的常軌，一个一个依次而来；正如我們可以借这种說法来解釋身体底那种运动似的。一个音乐家如果慣听某个調子，則那个調子只要在他底脑中一开始，各个音节底观念就会依着次序在他底理解中发现出来，而且出现时，并不經他底任

何关心或注意。这个正如他在身体方面一样，因为他在風琴鍵子上开始彈开一个調子时，他底十指亦可按着次序进行，而且在进行时，他底暇想亦是在别处漫游的，并不着意于此。就这个例子看来，这些观念，同十指底有規則的彈动，似乎多半以元精底运动为其自然原因，不过究竟是否如此，那我是不願在此决定的。但是这种說法究能稍帮助我們来存想智慧的習慣和观念底联絡。

7　有些反感亦是这种情形底結果——人只要仔細一考究自己或他人，他一定会相信，習慣在許多人心中确乎可以形成各观念底联合。許多人所表現出的同情和反感，大部分或者正是由于这种緣故。我們常見这些感应底作用很强，而且能有規則地产生出結果来，好象它們是由于自然作用似的。不过它們虽然被人称为自然的，可是它們底起源不是两个观念底原始联合，而只是它們的偶然的联合。因为两个观念或則由于初次印象底力量，或則由于后来放縱底力量，会固結不解，在人心中常接踵而至，好象它們是一个观念似的。不过我只說，大部分反感是如此的，并不是說一切反感是如此的。因为有些反感确乎是自然的，是依靠于我們底原始組織的，是与生俱来的。不过大部分反感虽被人認为是自然的，可是它們多半是由早年未經注意的一些印象或狂張的幻想来的，因此，我們如果仔細一观察，应当承認这些印象是它們底原因。一个成年人，如果食伤了甜蜜，則他一听到蜜底名称，他底想象就会立刻使他底胃口發生了病情和嘔吐，而且他根本就不能想这个观念。他在想起这个观念时，别的厭恶观念、疾病观念、嘔吐观念，立刻会相因而至，使他煩心起来。不过他仍然知道这种弱点是由何处来的、这种病况是如何得来的。这种情形如果是他在兒时由食蜜过度得的，則这些結果虽然都一样可以發生，可是他会把原因誤認了，会把那种反感認为是自然的。

8 在現在这个論題中，我所以提到这一層，并不是說，我們必須要精細地把自然的和后天的反感分开。我底目的，乃在于另一方面，就是：負有教育兒女之責的人們，应当知道，自己該如何精勤地观察青年心中不适当的观念联合，并且細心地阻止那种不适当的联合。在这个时候，他們所接受的印象是最易經久的。关于身体康健的那些印象，謹愼的人們虽然亦注意到，并且加以防范，可是我覚得，特别关屬于人心的那些印象，特别能影响理解和情感的那些印象，人們并不曾予以应有的注意。不但如此，我想純粹关涉于理解的那些印象，在多数人，是全被忽略了的。

9 錯誤底一个大原因——要把本不相关，互相独立的一些观念錯誤地联合在心中，那实在有一种危險的影响。这种联合底力量很大，往往使我們在行动中、在情感中（道德的和自然的）、在推理中、在意念中，牵强起来、乖錯起来。因此，这件事情几乎是世上最値得注意的。

10 举例——幽灵鬼怪底观念和黑暗并无眞正的联合，亦正如同和光明无联合似的。可是一个傻姑娘如果常以此渲染兒童底心理，使这些观念常在一塊發生起来，則他在一生中，或者不能再把它們分离开。黑暗底观念会常把那些可怖的观念带来，它們会紧紧联合起来，因此，他不但不敢想鬼怪，而且亦不敢想黑暗。

11 此人如果受了彼人底明显損害，則他往往会来回思想那个人和那种行动，而且他既然在心中念念不忘这两个观念，所以它就会把它們粘合在一起，使他們几乎成为一体。他一想到那人，則他从前所受的那种痛苦和拂意亦会立刻發生在他底心中，因此，他几乎不能区分他們，而且他不只厭恶那种痛苦，亦厭恶那人。因此，人們往往因为輕微可諒的情节，生起憎恶来，因此，世上常有繼續不断的爭执。

12　一个人底朋友如果死在某个屋子內，則他在那个地方，往往会感到痛苦和疾病。在自然中，这些观念虽然都各不相关，可是那个地方底观念如果一呈現在他底心中，它就会連带地把那个痛苦和不悅底观念亦带来(如果曾有这种印象)，他会在心中把它們淆乱了，并且不但不能忍受那个痛苦底观念，而且亦不能忍受那个地方底观念。

13　为什么理性不能把人心中的紛乱改正了，而时間反能——这种結合一經确立，則它只要仍然存在，我們底理性便沒有任何力量来使我們不受它底影响。人心中的各种观念只要在那里存在，它們就会按着它們底本性和情境，發生作用。在这里我們就看到，时間何以能改正了一些情感，而理性反而不能。我們常見，一些人在別的情形下，虽然很容易听从理性，可是在某些情形下，理性縱然正确无誤，亦不会影响了他們。兒女是母亲天天眼中的宝貝、心中的安慰，因此，他如果死了，会使他母亲肝腸断絕、会給她以說不尽的苦楚。在这种情形下，你要用理性来安慰她，那正如你向一个上了刑具的人劝其舒适，并且希望以合理的談論，来緩和其骨节分裂时的慘痛似的。那种享有底意識和那种損失底意識，只有在日久弛懈以后，才从时常复現于記忆中的兒女底观念分离开。不到这种程度，則一切理論无論如何合理，都是白費的。在一些人，这些观念底联合是从不能再解析开的，因此，他們便畢生在悲哀中度日，并且带着不可挽救的悲哀葬于荒丘。

14　观念联合底另一些結果——我有一位朋友知道一个人曾經因为受了極痛苦的手术，完全治愈了自己底瘋病。这位先生自从好了以后，畢生中常常感激这次治疗，以为那是他一生所受的最大的恩惠。不过他无論如何感激、无論如何有理性，終久不敢見那位施术者。因为那个人底影象可以把他在他手所受的那种痛苦底

观念引起来，而那种痛苦又是太大、太难忍受的。

15 許多兒童把学校中所受的痛苦归罪于他們受責时所研讀的書本，因此他們就把这两个观念联合起来，并且很討厭書本，而且以后一生中从不能再安心来研讀書籍。因此，讀書就成了他們底一种痛苦，实則他們如果沒有这种經驗，讀書或許是他們底很大快乐。此外，我們还見到，有些屋子虽然亦很舒适，可是有些人竟然不能在其中研讀；有些杯碗虽然很潔淨、很好使，可是有些人竟然不能在其中飲水。而他們所以如此，亦正是因为有些偶然的观念同那些物象联合起来，使它們成了可厭恶的。我們常見，某甲如果在某种情节下，有时为某乙所胜，則某乙虽在别的方面并不比某甲为优，可是某甲只要同某乙見面或相处在一塊，就会垂头丧气。因为权威和尊敬底观念同某乙底观念联合在一起，因此，經过失敗的某甲便再不能把它們分开。

16 这类的例証是可以到处遇見的，因此，我如果再多叙述一个，那并不为别的，只是为的它奇怪得使人可乐：有一位青年人学跳舞，并且学得極其精到。不过他在学时，屋子里适逢有一个旧箱子。这个很奇特的家具底观念和他底一轉一动都混合在一塊，因此，他虽然在那个屋子里跳得很好，可是只有在那个箱子在那里时，他才能那样，而当他在别的屋子里跳舞时，如沒有同样的箱子置在那里，則他亦不会跳好。如果有人猜疑这个故事，修飾太于过度、情节太为可笑，則我可以說，我所报告的正是几年前听一个很清醒、很有价值的人說的。我敢說，好問的讀者們縱然沒有亲遇过相类似的事情，亦听过相类似的傳說，因此，他們会以自己所經、所聞的来辯护我底报告。

17 观念联合在智力習慣上的影响——由此种途徑所形成的智力的習慣和缺点，虽然不常为人所注意，可亦是最常見、最有力

的。"存在"和"物質"这两个观念如果被教育或反复的思維强烈地联合起来,则它們只要在人心中那样联合着,人們就会对于有限的精神,形成荒謬的意念和推理。兒童在幼时如果因为習慣在上帝底观念上賦了一种形相,則他們底心里会对于神只形成極荒謬的观念。

你如果相信一个人是不会錯誤的,則这个人底观念和"不能錯誤"底观念会联合起来、盘据了你底心理,而且你所想象的那个完全无錯誤的人,如果使你相信"一个物体可以同时在两处存在",則你亦会不經考察,盲目地以毫无保留的信仰,来相信那个命题为确定的眞理。

18 在各种教派中,我們可以看到这一点——哲学上或宗教上各教派間那种不可調和的反对,多半就是由这一类錯誤而不自然的观念底联合来的。因为我們不能想象,他們底信徒个个会故意欺騙自己,并且故意反对明白的理性給他們所呈現出的眞理。各人的利益自然在这方面有很大的关系,不过我們仍然不能想它能使全社会人都顚倒是非,使人人都异口同声地公然堅持一种虛妄的說法。我們至少得承認,有些人眞是照他們所自夸的去做的,就是說,他們是眞心誠意地来追求眞理的。旣然如此,一定有些原因才能使它們底理解盲目,才能使他們看不到自己所認为实在眞理的原是虛妄的。不过在精确地观察之后,我們会看到,人底理性所以受了禁錮,誠实的人所以会盲目地背弃了常識,正是由于我們此处所說的这种情形。就是說,有些互相独立、互不相关的观念,因为習慣、教育和其党派中不断的喧嘩,会在人心中密切結合起来,永远出現在一塊,因此,人們就不能在思想中把它們分开,好象它們是一个观念似的(它們底作用亦眞好象是一个观念底作用)。这种情形使譫語有了意义、使謬論得到解証,使胡言得以自符,使

世界上最大的(几乎是一切)錯誤得到基础。它縱不至到了这种程度,至少它亦是最危險的一种东西,因为它只要得势,就会使人們不能观察,不能考察。两个本不相关的东西,如果永远联合着呈現于眼前、如果眼官常看到本来不相屬的东西联合起来,那么你从何着手来改正两个观念中的錯誤呢?因为它們在心中已經有了習慣性的联絡,使人們不知不覚地将此作彼了。他們如果受了这种情形底欺騙,則他們便不能有眞正的确信,而且他們在为錯誤而行爭辯时,会以为自己是热烈地給眞理辯护的。在这种情形下,两个互异的观念既然混杂起来,而且借着它們在人心中的習慣性的联絡,实际上結合为一,因此,它們就会使人底脑中充满了虛妄的观念,使人底推論充满了虛妄的結果。

19 結論——我們既然叙述过我們观念底原始的种类和范圍,并且在各方面考察过我們知識底这些工具或材料(我不知是否可以如此称呼它們),因此,按照我原定的計划,我应該立刻来指示出,理解怎样应用这些材料,并且我們由此可以得到一些什么知識。在我起初約略地观察这个題目时,我亦原想照这样做,不过在我較进一步以后,我又看到,在我們底观念和文字之間,实在有一層密切的联合,而且在我們底抽象观念和概括的名詞之間,还更有一种恒常的关系,因此,我們如果不先来考察語言底本質、功用和意义,則我們便不能明白地、清晰地談論我們底知識,因为知識成立于命題(命題又是成立于文字的),因此,在下一卷中,我們就要先研究这一層。

第三卷

第一章　通論文字或語言

1　人天生宜于發出音节分明的声音——上帝旣然意在使人成为一个社会的动物，因此，他不仅把人造得具有某种傾向，在必然条件之下来同他底同胞为伍，而且他还供給了人以語言，以为組織社会的最大工具，公共紐带。因此，人底器官組織，天然造得易于發出音节分明的声音，这种声音就是我們所謂字眼 wordso 不过只有声音并不能产生語言，因为鸚鵡和别的鳥类亦可以借着学習，發出十分清晰的声音来，可是它們并无所謂語言。

2　声音必須成为观念的标志——因此，人不仅要有音节分明的声音，而且他还必須能把这些声音做为內在观念底标記，还必須使它們代表他心中的观念。只有这样，他底观念才能表示于人，人心中的思想才可以互相傳达。

3　声音还必須是概括的标記才行——不过只有这一層，还不能使字眼尽其功用。欲使字眼尽其功用，我們不能只使声音来表示各种观念，还必須使各种观念各各能包括一些特殊的事物才行。因为每一个特殊的事物如果都需要一个特殊的名称来标記它，則字眼繁杂伙多，将失其功用。为了避免此种不利起見，語言中恰好又有进一層的好处。就是，我們可以应用概括的字眼，使每一个字来标記无数特殊的存在。声音所以有这种巨大的功用，只是因为它們所表示的那些观念是有差异的。因为各种字眼所表示的各种观念如果是概括的，則那些字眼亦就成了概括的，它們所表示的观

念如果是特殊的，則它們仍是特殊的。

4 除了表示各种观念的这些名称而外，人們还用别的一些文字，来表示簡單的或复杂的观念底不存在，或表示一切观念底不存在。类如拉丁文中的空无 Nihil，英文中的无知 ignorance，“不毛” barrenness。这些消極名詞或缺性名詞都不能說是屬于观念的，或表示观念的，因为它們如果表示任何观念，則它們会成了全无意义的声音，因此，它們只是关系于积極的观念，而表示它們底缺如的。

5 各种字眼最后都是由表示可感观念的那些字眼来的——我們如果注意字眼是在多大程度內依靠于普通的可感的观念的，那我們就会稍进一步認識到我們意念底起源，和知識底起源，我們还应当知道，許多文字普通虽然表示远离感官的那些行动和意念，可是它們也都是由那个根源来的，也都是由明显的观念轉移到較抽象的意义，并因而表示那些不为感官所認識的各种观念的。就如想象 imagine，体会 apprehend，了解 comprehend，固执 adhere，存想 conceive，注入 instil，厭恶 disgust，紛扰 disturbance，平靜 tranguility 等等字，都是由可感事物底作用轉借而来，应用在一些思想形式上的。精神底原意为呼吸，天使底原意为使者。而且我敢說，在各种語言中，許多名称所表示的事物虽然不是被感官所知覺到的，可是我們如果一追朔它們底起源，就会看到，它們亦是由明显而可感的观念出發的。由此我們可以猜想，初創語言的那些人心中所有的意念都是什么样的，都是由那里来的。我們由此并且可以看到，卽在事物底命名方面，自然亦于无意中給人指示出他們一切知識底起源和原則来。因为我們看到，人們在用各种名称来表示他們心中的任何作用，或不为感官所察知的任何观念时，他們爱借用普通熟知的各种感覚观念，来使別人較容易地存想他們

心中所經驗，而外面却无表現的那些內心动作。他們如果得到众所共知的一些名称，来表示他們心中的各种动作，則他們便因此有充分的材料，来以各种文字，表示他們底一切别的观念，因为他們底观念，不外外面的明显知覚，或內心对这些知覚所起的各种动作。因为我們已經証明，一切观念不是由外面的可感物来的，就是由我們自己意識到的內心的元气运动来的。

6　分配——不过要想理解清楚，語言在教育和知識方面的功用和力量，則我們还应該来考察：

第一点，在普通用語中，什么是各种名称直接所表示的。

第二点，一切名称(除了固有名称)既然都是概括性的，而且它們所表示的不是特殊的此一事物或彼一事物，而是一类一列的事物，因此，我們其次就应該考察，它們所表示的这些种和类究竟是什么东西，并且它們是怎样形成的。这一層如果徹底清楚，(这是应当做到的)，則我們便比較容易發現出字眼底正当功用，語言底自然利益和缺点，以及免除字眼意义含糊和游移的矯正方法。如果做不到这一層，則我們討論起知識来，便不能井井有条。因为知識既成立于命題，而且通常成立于最普遍的命題，因此，知識和文字的关系或者要比人們所想象的較大一些。

下边我們就要考察这些問題。

第二章　字眼底意义

1　字眼是沟通思想的必要的明显标記——人虽有各式各样的思想，而且他們自己或別人虽然可以由这些思想得到利益和快乐，可是他們底思想都是在胸中隐藏不露的，别人并不能看到它們，

而且它們自身亦不能显現出来。思想如不能傳遞，則社会便不能給人以安慰和利益，因此，人們必須找寻一些外界的明显标記，把自己思想中所含的不可見的观念表示于他人。为了达到这种目的起見，最繁多、最迅速的工具只有各种音节分明的声音，因为人底声音不但容易發出，而且花样亦是很錯杂的。自然旣使語言合于这种目的，因此，我們就容易存想，人們何以要利用它們来标記各种观念。不过語言所以能标記各种观念，并非因为特殊的音节分明的声音和一些观念之間有一种自然的联絡，因为若是如此，則一切人底語言应該只有一种。語言所以有表示作用，乃是由于人們随意賦予它們一种意义，乃是由于人們随便来把一个字当做一个观念底标記。因此，字眼底功用就在于能明显的标記出各种观念，而且它們底固有的，直接的意义，就在于它們所标記的那些观念。

2 誰用什么字眼那些字眼就是他底观念底明显标記——人們所以要利用这些标記，一面为的是要把自己底思想記录下来，以便帮助自己底記忆，一面是为的是要把自己底观念表示出来，呈現于他人之前。字眼底原始的或直接的意义，就在于表示利用文字的那人心中的观念——不論那些观念是怎样不完全地，疏忽地，由它們所表象（假設如此）的那些事物获得的。一个人如同他人講話，則他底目的是要人了解它。因此，說話底目的就在于使那些声音，当做标記，把自己底观念表示于人。因此，字眼所标記的就是說話人心中的观念，而且应用那些字眼（当标記用）的人，亦只能使它們直接来标記他心中所有的观念。若非如此，則他一面可用文字来标記他底概想，一面又可以把它們应用到别的观念上，要照这样，則字眼同时是他底观念底标記，同时又可以不是，那就完全无意义了。字眼既是人自己發明的标記，因此，他不能自动地用它們

来标記自己所不知道的东西。要是这样，字眼就不是任何事物底标記，声音亦就全无意义。一个人并不能用字眼来标記事物中的性質，亦不能用字眼来标記他人心中的概想；因为这些都是他們观念不到的。只有他自己有了相当的观念时，他才能假設它們和别人心中的概想相应，他才能用文字来表示它們。因为他若是沒有观念，則字眼所标記的是他所不知道的，亦就是毫不存在的。但是他縱然可以用自己底观念来向自己表象别人底观念，而且用同一名称来称呼它們，可是他所称謂的那些观念仍是他自己的，仍不是他所沒有的。

3　这种情形，在日常用語中，是很必要的，因此，在这方面，智者，愚人，学士，和无学之人底用字都是一样的（只要他們有一点意义）。一切字眼都代表着說話者底观念，而且他用那些字眼，亦就是要表示这些观念。一个小孩只注意到所謂黃金中的輝煌的黄色，而不注意到别的，因此，他只用黃金一詞来表示那个顏色观念，并不用它表示别的，并且叫孔雀尾中那种顏色为黃金。另一个人在較进一步观察之后，又会在黃色上加了一种重量，因此，他所用的“黃金”二音，又可以表示具有黃色和重量的一种复杂的实体观念。另一个人又会在这两种性質上，加一种可熔性，因此，黃金一名在他就表示着一种很明亮，很重，可熔，而色黃的物体。此外，另一个人亦許除此以外再加上可展性。这些人在表示自己底观念时，都用黃金一詞，不过我們看到，各人都只能用它来表示自己底观念，并不能用它来标記他所不具有的一个复杂观念。

4　字眼常秘密地参照一些东西——人們所用的字眼虽然就其本义講只能直接表示說話人心中的观念，可是人們在用它們时，要在自己心中秘密地参照两种东西。

第一，参照于别人心中的观念——第一，人們假設他們底字眼

亦可以标記同他們接談的那些人心中的观念，因为若不如此，則他們底談話会全无效果，因为同一种声音，他們如用以代表一种观念，听者又用以代表另一种观念，那他們就等于說两种話了。不过在这方面，人們并不常来考察，他們同他們接談的人，心中所有的观念是否是同一的。他們以为自己所用的文字只要契合于普通語言底固有意义，那就够了。在这里，他們假設，他們用字眼所标記的那个观念，正确乎是同国中用同一字眼的那些有理解的人心中的观念。

5 第二，参照于事物底实相——第二，人們并不願意讓人想自己只是在談說自己底想象，而不是在談說事物底实况，因此，他們永远假設，他們底字眼代替着事物底实相。不过这一層多半又牵涉于各种实体和其名称，正如前一种多半关涉于簡單的观念和情状似的，因此，我們可以在后来專門研討混杂情状和实体底名称时，再来詳尽地討論应用文字的这两条途徑。不过我在这里还可以說，我們如果使字眼不代表心中的观念，而代表别的东西，我們就誤用了字眼，使它們底意义必然陷于含糊和紛乱。

6 通用字眼可以立刻刺激起观念来——关于字眼我們还可以作进一層的研究。第一，字眼既然直接标記人底观念，并且因为能成为傳达观念底工具，使人們互相表示自己胸中的思想和想象，因此，因为恒常習用之故，一些声音同它們所代表的观念之間，便發生强固的联系，使人們一听到那些名称，就会立刻生起那些观念来，好象产生它們的那些物象眞正触动了自己底感官似的。

7 人們常用无意义的字眼——第二，字眼底固有的直接的含义，就是說話者心中的观念。可是我們虽从搖籃中起，就因为習慣之故，学得了完全清晰的声音，使我們底舌根可以立刻說出它們来，使我們底記忆永远保存住它們，可是我們并不永远能細心考察

它們底完全的意义。因此，我們就常看到，就是那些想仔細思考的人們，其思想亦多半着重在文字上，而不甚着重在事物上。不但如此，而且因为許多字眼是在学得观念以前就学会的，因此，不但是兒童，就是一些成人，說起話來，亦只如鸚鵡一样，因为他們只学会那些声音，并不知道它們底意义，但是字眼只要有功用和意义，則声音和观念之間，必然有恒常的联絡，而且可以指示出，此一个就表示着彼一个。我們如不能这样应用它們，則它們只不过是一些无意义的喧声。

8　它們底意义完全是由人調动的——我們已經說过，各种字眼因为習用之故，可以恒常而迅速地在人心中刺激起一些观念來，因此，人們会想象它們中間有一种自然的联系。不过我們很容易看到，它們所指示的是人們底特殊观念，而且它們底含义完全是可以随人意轉移的，因为我們虽然以为它們是某些观念底标記，可是有时我們竟然不能用它們來在他人心中刺激起那些观念來。任何人都有一种不可侵犯的自由权利，任意使各个字眼來表示自己心中的观念，因此，別人虽与我們用同一的字眼，可是我們并沒有权力來使他們在心中發生那些字眼所表示的同一的观念，因此，偉大的奥古士都 August 虽然具有統治世界的权力，可是他承認自己不能創造一个新拉丁字。那就是說，他在他底人民底口中和普通語言中，并不能随便指派某个音应表示某个观念。自然，普通的習慣，可以借着一种默然的同意，在一切語言中，使某些音專表示某些观念；因此，那个音底意义便会大受限制，而且人們說話时，若非用它來表示那个观念，他就会說錯話。不但如此，而且我可以說，一个人底字眼在听者心中所刺激起的观念，如果不是他用这些字眼所表示的那些观念，則他底說話会全无意义。因此，一个人在运用字眼时，他底意义如果与普通的意义有別，如果与和他交談的那个人底

特殊意义有别，他一定会有不利的結果。可是无論如何，我們仍然看到，在他运用那些字眼时，那些字眼底意义仍然限于他自己底观念，并不能标記别的事物。

第三章 普通名詞

1 字眼底大部分都是概括的——一切存在的事物都是特殊的事物，因此，人們或者会想，字眼旣与事物相契，所以它們亦应該是特殊的（据其意义而言）。不过我們所見的，恰与此相反。一切語言中大部分字眼都是概括的名詞，这亦并不是疏忽或偶然底結果，乃是理性和必然底結果。

2 每一个特殊的事物万不能各有一名——第一点，每一个特殊的事物并不能各有一个特殊的名称。因为字眼所以有意义和功用，旣是因为心中的观念和表示观念的那些声音有一种联系，因此，在应用各种名称于各种事物时，人心必須对各种事物有清晰的观念，而且必須保留各个事物底特殊名称，使那个名称專屬于那个观念。不过人类底才具并不能对我們所遇到的一切特殊的事物都形成清晰的观念，并且把它們保留起来。人所見的每一鳥，每一兽，触动感官的一草一木，亦并不能在容量广大的理解中，各各找到一个地方。固然我們听説，有的将領們能对全軍兵士，一一指名称呼，不过这虽是一种特殊惊人的記忆，可是我們仍然易于看到，人們为什么不曾想以特殊的名称来称呼羊群中的每只羊，或在他們头上飞翔的每个烏鴉；何以更不曾想用特殊的名称，来称呼自己所遇的每一树叶，每一沙粒。

3 这样亦并无用处——第二点，这縱然是可能的，亦并沒有

用处，因为这样就不能达到語言底主要目的。各种特殊事物底名称，如果不能供人用以傳遞彼此底思想，則人們虽有一大堆名称，亦就无济于事了。人們所以学習各种名称，并且用它們同人接談，原意只是要讓人了解自己。不过要想使人了解自己，我們底語言器官所發出的声音必須刺激起他人心中的观念来，而且所刺激起的观念还必須和我發那个音时心中所指的观念是一致的。不过各个名称如果只能用于單我一个人心中对之有观念的特殊的事物上，則这事是不可能的，因为我心中所注意到的特殊的事物，并不必都是别人所熟習的，因此，那些事物底名称，在别人是毫无意义，而不可理解的。

4 第三点，我們縱然承認这是可能的(我覚得是不可能的)，可是每一个特殊的事物有了一个特殊的名称以后，亦不能在推进知識方面有多大进步。因为知識虽然建立在特殊的事物上，可是只有借概括的观察，才能有所扩大。既然要有概括的观察，則各种事物必然要分为种类，并且有概括的名称才行。因此，这些事物和其名称，便納入某种范圍中，而且若非人心能以容受，情形在所必需，則它們底数目便不必时时加多。因此，人們大部分便安于普通的事物分类；但是为了方便之故，人們还一样可以用固有的名称，来分辨特殊的事物。因此，人在自己底那一个种內(人类中)，便常常应用固有的名称，使各人有各人底特别称呼，因为在人类中，人們常要与同类交往，而且常要提到特殊的人們。

5 什么事物具有固有的名称——除了各人以外，国家，城市，河流，山岳以及相似的地理分划，亦常有特殊的名称，而它們所以如此，亦是因为同一的理由。它們都是人們尋常需要特殊标記出的，而且是要在会議中向对方表示出的。我們如果常常因为某种原故提到特殊的馬，亦如常常提到人一样，則我們在馬方面，亦当如在

人方面，有很慣熟的名称。因此，幷賜福乐 Bucephalus(原义为牛头馬，是亞历山大的战馬）一詞亦可以同亞历山大 Alexander 一名，一样常为人所用。因此，我們常見，賽馬者常用固有名称，来区别他們底馬，就如他們用固有名称，来区别他們底僕人似的。因为在他們中間，常需要提到此一匹馬，或彼一匹馬(在它們不在眼前时)。

6 概括性的文字是怎样形成的——其次的問題就是要考察，概括性的文字是怎样形成的，因为一切存在的事物，既都是特殊的，那么我們怎样能得到概括性的名詞，或者說，我們在哪里發現它們所表示的(假設如此)那些共同性質呢？字眼之所以成为概括的，乃是因为它們被人作为概括观念底标記。观念之所以成为概括的，乃是因为人們把它們从时間，空間的特殊情节，以及决定它們成为或此或彼的特殊存在的其他观念分离开。借着这种抽象方法，它們便能以表象一个以上的多数个体。其中的各个体既都与那个抽象观念互相契合，因此，我們就說它是屬于那一类的。

7 不过要把这一層推論得更为清晰一点，則我們还正不妨追寻我們意念和名称底起源，而且可以察看，我們进行时循着什么次序，我們是用什么步驟，由嬰兒时起，扩大了我們底观念。分明不过的是：兒童們对他們所接談的那些人所生的观念(我們是專举这一例)，亦正同那些人一样，都只是特殊的。乳母这一观念，同母亲这一观念一样，都是他心中所亲切地形成的，而且它們正如圖画似的，亦只表象着那些特殊的个人。他們原始給与这些观念的各种名称，亦只限于那些个人自身，而且兒童們所用的乳母，媽媽等名称，亦只限用于那些个人。后来时間長了，認識多了，他們又会看到，世界上还有許多事物，而且那些事物又因为在形相和別的一些性質之間，有共同的契合之处，因而同他們底父母以及和他們慣熟

的人們又相似，因此，他們又形成可以包括許多特殊事物的一种观念，他們于是就跟着别人，給那个观念以人类这个名称。因此，他們就得到一个概括的名称和一个概括的观念，不过在这种过程中，他們并未曾有任何新的創造，他們亦只是把彼得 Peter，詹姆士 James，瑪丽 Mary，眞旎 Jane 等复杂观念中的特殊成分省掉，只把它們共同的成分保留下来。

8　兒童們旣然漸漸获得了"人"这个概括名称和观念，因此，他們就容易由同一途徑，进到更概括的名称和意念上。因为他們看到，許多事物虽然和他們底人底观念不同，而且不能包括在那个名称以內，可是它們仍有許多性質同人相似，因此，他們就把这些性質保留起来，形成另一个更概括的观念。他們又給了这个观念以一个名称，因此，他們又造成一个含盖性更大的名詞。不过这个新观念所以能形成，并非因为他們添了些什么东西，只是因为他們把人这一名称所表示的形相和别的一些性質除去，而把"动物"一名所包括的身体，生命，感覚和自發运动，保留下来。

9　概括性的名称只是抽象的观念——人們在原始形成概括性的观念和概括性的名称时，确乎是由于这种途徑的。这一点是很分明的，并不用别的証明，我們只須一考察自己或他人，看看他們在知識方面的心理进程如何就是了。人們如果以为概括性的事物或意念，不是由較特殊事物底复杂观念抽象而得的，割裂而得的，则我恐怕他們再不知向何处去找寻这些观念。人如果不信，則他可以先反省反省，然后再告我，"人"一观念同彼得和保罗等观念怎样分别，馬一观念同并賜福乐一观念怎样分别；它們所以有分别，是否因为在前一种观念中把特屬于各个体的成分去掉，只把特殊的复杂观念（屬于特殊存在的观念）中那些共同的成分保留下来？至于人和馬二名所表示的复杂观念，我們如果再把它們所差的地

方除去，把它們所同的地方留下，然后以所留下的成分做为一个新的独立的复杂观念，并且給它以动物一名，則我們便有了一个較为概括的名詞，而且这个名詞不但包括了人，还包括了别的活物。我們如再把动物观念中的意識和自發的运动去掉，而以所余的身体，生命，营养等等簡單观念做成一个复杂的观念，則这个观念更会概括，而且我們亦可以用更含盖的"生物"一名来称呼它。这一層是很明显的，并用不着再多講；我們只可以說，人心还可以由此途徑进到"物体"，"实体"，"存在"，事物等等表示任何观念的那些普遍的名詞。总結起来說，經院中聚訟紛紜的所謂屬事类和物种的那个問題（經院以外，人們就不理会注意这問題），只是一些具有名称而含义或寬或狹的抽象观念。在这些观念中，有一种恒常不变的情形，就是，每一个較普遍的名詞所表示的观念，只是那个大观念中所包含的任何小观念底一部分。

10 为什么人們常应用"事类"来下定义——我們由此可以看到，人們在給各个字眼下定义时（所謂定义就是表明它們底含意），何以常要用事类，或进一級的概括名詞。这种做法并非由于不得已，只是为了省却麻煩，免得一一列举事类（或进一級的概括名詞）中所含的那些簡單观念，或者因为自己不能列举，故意来避免羞耻。不过以事类和种差differentia（这些学术上的名詞虽是由拉丁文来的，可是它們很恰合于它們所表示的这些观念，所以我仍用它們），来下定义，固然是一条捷徑，可是我想它或者不是最好的方法。至少我可以相信，它不是唯一的，絕对必需的途徑。因为我們所以要給名詞下个定义，原是要想借文字使他人了解所定义的那个名詞所表示的观念，因此，要下定义，最好是把那个名詞中所含的那些簡單观念列举出来。人們所以不事列举，而習于应用进一級的概括名詞，那并非由于必然，亦不是說由此更为明白，乃是为的迅

速敏捷的緣故。我想，一个人如想知道“人”字所表示的观念，而且你又告他說，人是一个有广袤的实体，他有生命，有意識，有自發的运动，有推理能力，則我想，那个人一定会了解人字底意义，一定会明白知道人字所表示的观念，而且了解的程度，至少亦可以比你說人是一个有理性的动物时一样。因为“有理性的动物”一詞仍可以借动物一詞底各种定义，如生物，实体之类，分化成上边列举的那些观念。我这里解釋人字时所用的定义仍是經院中通常的定义，这个定义虽或不是最精确的，可是亦可以供我們現在的用途。在这个例証中，人們可以看到，所謂“定义必含事类和种差”的那个規則是从那里起的，这个例証已經明白地給我們指示出，这个規則并不是必然的，而且我們縱严格地遵守它，亦并无多大利益。因为所謂定义只是用別的一些文字来解釋一个文字，使人了解那个文字底意义或其所表示的观念，可是語言并非按照論理学底規則創造出的，因此，每一个名詞底意义并不能都精确明白地为其他两个名詞所表示。經驗已經明白指示我們这一点，而且創立这个規則的人們，亦并不能首尾一貫，他們所下的定义很少能够契合这个規則。不过关于定义，我們可以在下一章詳为解說。

11　总相和共相只是理解底产品——再返回来說概括的名称，則我們又看到，总相和共相不屬于事物底实在存在，而只是理解所做的一些發明和产物，而且它所以造它們亦只是为自己底用途，只把它們作为一些标記用，——不論是字眼或观念。我們已經說过，字眼所以成为概括的，只是因为它們是概括观念底标記，而且可以无分別地应用在許多特殊的事物上；我們还說过，观念所以成为概括的，只是因为它們能表象許多特殊的事物，不过各种事物自身并沒有普遍性，而且那些字眼和观念底意义虽是概括的，可是各种事物底存在都是特殊的。因此，我們如离了个体，則所余的共

相只是我們自己底产物，它們所以有概括的性質，只是因为它們可以被理解所变化，来指示或表象許多个体。因为它們所有的意义，不是别的，只是人心在它們上所加的一种关系。

12 抽象的观念形成了事类和物种的本質——其次的問题，就是要考察，概括性的名詞所有的意义是什么样的。因为我們一面看到，它們幷不只表示一个特殊的事物，因为要是那样，它們就不是概括的名詞，而成了特指的名称。而在另一面，則我們又看到，它們亦幷不表示一种复数，因为要是如此，則抽象的人字与人們二字便会表示相同的东西，而文法学者所謂数目底区分，亦就多余而无用了。因此，概括性的名称所表示的，只是一类的事物，而它們所以能够如此表示，却是因为它們各各是人心中抽象观念底标記。許多事物如果都同这个观念互相符合，則它們便归类在那个名称以下，或者也可以說是屬于那一类的。因此，我們看到，所謂种差底本質，幷不是别的，只是一些抽象的观念。任何事物所以屬于某一种，只是因为它有那一个种底本質，而它所以配得到那个名称，亦只是因为它能同那个名称所表示的观念互相契合，因此，具有那种本質，和具有那种契合，就是一回事；因为屬于某一个种，和有权利配称为某一个种，那正是一回事。就如說，"要当一个人"，或"屬于人种"，正和"有权利配称为人"，是一回事。同样，要当一个人，或屬于人种，亦正和具有人底本質是一回事。我們知道，任何事物如果不与人字所表示的那个抽象观念互相契合，則它不能成为一个人，亦不配有人底名称。同样，任何事物如果不具有人种底本質，則它亦不能成为人，亦不配有人底名称。因此，我們就可以断言，那个名称所表示的那个抽象观念，和那个种底本質是一致的。因此，我們就可以說，物种底本質，和事物底分类，都只是理解底产品，因为只有它能抽象，能形成那些概括的观念。

13　它們虽是理解底产品，可是亦以事物的相似关系做基础——人們并不要以为我忘了，自然在产生事物时，曾經使它們有些互相贅似，更不要以为我否認这一層。这种情形在各方面都是显著不过的，尤其在动物，和以种子来繁殖的一切事物方面，更为显著。不过我們仍然可以說，能給它們进行分类命名工作的，仍是理解，因为理解可以在事物中間發現出相似性来，做成概括的抽象的观念，把它們保留在心中，并且給它們立下名称，以为事物底模型或形式。因为形式底本义正是这样的；各种存在着的特殊的事物如果与那个形式互相契合，則它們便屬于那一种，得到那个名称，并且归在那一类里边。因为我們如果說，"这是人，那是馬；这是正义，那是殘忍；这是表，那是背心；"則我們所做的亦只是把各种事物归在那些不同的种名下面，因为我們看到，它們同那些名称所标記的那些抽象观念正相契合。各种名称所标記的那些种底本質，只是人心中的抽象观念；这些观念就在存在的特殊事物和分类它們的那些名称中間，形成一种紐带。任何时候，概括性的名称如果同特殊的事物發生了联系，則連接它們的媒介，只有这些抽象的观念。因此，我們所分别，所称謂的那些种差底本質，一定不是别的，一定只是我們心中那些精确的抽象观念，因此，人們在实体方面所假設的那些实在本質，如果同我們底抽象观念不一样，則它們便不能成为事类底本質，以供我們分别事物之用。因为两个事类正可以成为一个事类，正如两个不同的本質可以成为一个事类底本質一样。因此，我們可以問，馬或鉛的变化，有哪一种不可以使它們成为另一个事类，而不再为馬或鉛呢？我們若以抽象的观念，来决定事物底事类，則这个問題是容易解答的。但是人們如果在这方面，想以假設的实在本質，来指导自己，則我猜想，他們一定会迷惑而不知所可。他們一定不会知道，一种东西在什么

时候，确乎已經不是一匹馬，或不是一塊鉛。

14 每一个独立的抽象观念是一个独立的本質——我虽然說，这些本質和抽象的观念(它們是各种名称底尺度，和事类底界限)是理解底产品，可是人們并不必惊异这种說法，因为他們一經考察，就会知道，至少那些复杂的观念，在各个人都不一样；它們所含的簡單观念，在此人和彼人間并不一样。因此，在此人認为是一种貪恋，在彼人就認为不是。不但如此，卽在实体方面，抽象的观念虽似乎是由事物本身来的，可是它們亦并不經常是一致的。不但如此，卽在我們最習見習知的那些物种間，抽象观念亦是不一致的。因为人們常問，妇人生出的胎兒是不是一个人；而且他們竟然辯論，人是否应該养育它，并給它施洗礼。如果人这一个名称所表示的抽象观念或本質，是自然底产品，而不是理解在不确定的方式下所造成的簡單观念的集合体，而不是被理解所抽象所命名的一种东西，則这个問題是不会發生的。因此，在实际上，每一个独立的抽象观念就是一个独立的本質，而且表示那些独立观念的各种名称，亦就是根本不同的一些事物底名称。因此，圓形之本質上同橢圓不一样，正如綿羊和山羊之本質上不一样似的，雨和雪之本質上不一样，正如水和土之本質上不一样似的。因此，任何两个抽象观念，只要在任何部分互相差异，而且各有一个名称，則它們便形成两个物种，而且这两个物种之在本質上互相差异，正如世界上最远隔，最反对的两个东西一样。

15 实在的和名义的本質——但是有些人們既然認为事物底本質是完全不能認識的(自然亦不是沒有理由)，因此，我們正不妨来考究一下本質一詞底各种含义。

第一点，所謂本質可以当做是任何事物底存在看，而且物之所以为物，亦就全憑于它。因此，事物底內在組織(这在实体方面往

往是不能被人認識的)，就是可感性質所依托的，因此，它就可以称为本質。本質一詞底原义亦正是如此的，这由其字源就可以推知。因为本質 essentia 一詞原义就是存在。我們在談說特殊事物底本質，而不給它們以任何名称时，則我們所用的本質一詞还是指的这种含义。

第二点，經院中因为忙于探究并辯論事类和物种的緣故，因此，本質一詞几乎失其原义。因此，“本質”一詞就不用于事物底实在的組織，而几乎完全用于类和种的这种人为的組織。自然，人們也往常假設物种有其实在的組織，而且我們亦分明知道，一定有一种实在的組織，然后共存的簡單观念底集合体才有所依托。不过我們分明看到，各种事物所以归在某某“种名”下边，只是因为它們同那些种名所表示的抽象观念相契合，因此，事类或物种底本質，并不是别的，只是那些类名和种名所表示的那些抽象观念。普通所用的本質一詞，多半指这种含义而言。这两种本質，我想一种正可以叫做实在的本質，另一种正可以叫做名义的本質。

16　名称和名义的本質間之恒常联絡——在名义的本質和名称之間，有一种很密切的联系，因此，任何物种底名称所指的特殊存在，都有这种本質，而且它正因为有这种本質，才能和那个名称所表示的那个抽象观念互相契合。

17　要假設物种是被实在的本質所区分的，那并沒有用处——如果我沒有錯誤的話，則我似乎記得，关于有形实体（單指这些实体）底实在本質人們曾有两种意見。有一些人是用本質一詞表示他們所不知道的一种东西，他們假設宇宙間有一定数目的本質，一切自然的事物都依此以生，而且各种事物只因精确地具有这些本質，才能成为此一种或彼一种。这是一种意見。另有一些人以为一切自然事物中的不可覺察的各部分虽有一种实在的，不

可知的組織，可是我們所以能分別它們，所以能按照需要把它們分种列屬，并給它們以共公名称，只是憑借于由那种內在組織所流出的一些可感的性質。这是另一种意見，是比較合理的。我想前一种意見最能淆乱我們关于自然事物的知識。因为它虽然假設这些本質只是有定数的一些模型或形式，而且假設一切存在的事物都受此模型底陶冶，并且都平均具有这些本質，可是我們看到，在一切种动物中常有妖怪胎产生，而且在人类方面，亦有易子 changeling，或别种奇怪的产物，常常难和这种假設相契。因为两种事物如果精确地具有同一的实在本質，則它們便不应該有差异的性質，正如两个形相在共同具有圓形底同一的实在的本質时，不应該有差异的性質一样。我們縱然沒有别的理由来反对这个假設，可是它既然一面假設事物底本質是不可知的，一面又假設这些本質能区分事物底种，这就足見这个假設是完全无用的，并不能有助于我們底知識底任何部分。因此，只有这一种理由，我們亦可以廢弃这一种假設，而自安于我們知識所能达到的那些物种底本質。不过我們在認眞考察之后，就会知道，这些本質，只是我們用独立的概括名称所标記的那些抽象的复杂观念。

18 实在的和名义的本質，在簡單的观念和情状方面是同一的，在实体方面是差异的——我們既把本質分为名义的和实在的两种，因此，我們可以进一步說，在簡單观念和情状方面，它們永远是同一的，在实体方面，它們是永远差异的。就如空間被三条綫所圍后所成的形相，既是一个三角形底名义本質，亦是它底实在本質，它不但是那个概括的名称所表示的那个抽象观念，而且亦正是事物底本身存在，亦正是事物底一切性質所依的那种本質，亦正是那些性質完全不能离开地联合着的那种本質。不过說到我指上这个指环，則形成它的那一团物質便完全同三角形两样，在这方

面，那两种本質是显然有别的。因为黄金底顏色，重量，可熔性，确定性，等等性質，所依靠的微妙部分底实在組織，才使那团物質成为黄金，使它有权利得到黄金底名称，这个名称就是黄金底名义的本質所在。因为任何东西底性質如果与那个名称所标記的那个复杂的抽象观念不相契合，就不能叫做黄金。不过特屬于实体方面的这些本質底分类，我們在以后考察实体底名称时，还有机会来詳細討論它。

19 本質是不生不灭的——人們說，本質是不能生，不能灭的，因此，我們更能看到，附有名称的那些抽象观念正是本質无疑(如前所說)。如果事物底实在組織是事物底本質，則它便不能是不生不灭的，因为那种实在的組織是和事物同始同終的。除了造物主以外，一切存在的事物都是要变化的。至于我們所熟悉的，所归类的，所命名的那些事物，則更是易于变化的。因此，今天的草明天亦許就成了羊身上的肉，而且在几日以后，亦許就成了人身上的部分。在这些变化中，我們分明看到，它們底本質——就是各种事物所依靠的那种組織——是同它們一同毁坏，一同消灭了的。但是特殊的事物虽然極易变化，可是我們如果把人心中所确立的观念(附有名称的)作为事物底本質，則它們通常被人假設为恒久不变的。因为亞历山大和拜賜福乐不論变成什么，而“人”和“馬”所表示的那些观念仍被人假設为終久不变的，因此，那些物种中的各个体不論如何变化，可是那些物种底本質仍是完整而无毁坏的。借着这个方法，物种底本質就可以不需要同种中任何个体底存在，而能安全完整，毫无变化。因此，世界上縱然到处找不到一个圓形(这个形相或者并不曾在任何地方精确地画出来)，而圓形一名所标記的观念并不能因此失掉其存在，它仍然可以做为一个模型。来决定：我們所遇的特殊形相中，哪一个配称为圓形，哪一个不配，

它仍然可以指示出哪一个有哪一种本質，屬于哪一个物种。自然中虽无所謂独角兽和人魚，可是我們既然假設这些名称代表着复杂的抽象观念，而且那些观念并沒有含着矛盾，則人魚底本質和人底本質是一样可以了解的，而且独角兽底观念亦正同馬底观念是一样确定，一样稳坚，一样恒常的。由上边所述的看来，我們可以知道，本質底不可变說，就可以証明，本質只是抽象的观念；而且这种学說是建立在这些观念和标記它們的那些声音間之关系上边的。同一的名称只要仍繼續具有同一的意义，則这种学說常常是眞的。

20 总攝前义——总結起来說，关于事类和物种以及它們底本質，我們一場大辯論底主旨不外是这样：人既然形成抽象的观念，并且把它們确立在心中，各各給以一个名称，因此，他們就可以一堆一簇地来考察它們，談論它們，因此，人們底知識就較容易进步，較易于傳达。人們底文字和思想如果只限于特殊的事物，則知識底进步是很迟緩的。

第四章 簡單观念底名称

1 簡單观念，情状和实体底名称，各有一种特殊之点——我虽然說过，一切字眼所直接表示的，只有說話者心中的观念，可是我們在进一步观察之后，就会看到，簡單观念，混杂情状（各种关系在內），自然实体，等等底名称，都各有一些特点，而且互不相同。例如：——

2 第一点，簡單观念底名称和簡單实体底名称可以告知我們一种实在的存在——第一点，簡單观念和实体两者底名称，不但直

接表示心中的观念，而且报告一种实在的存在，因为它們底原始模型正是由这种存在所托出的。至于混杂情状底名称，則終止于心中的观念，而不使我們底思想再往前进一步，我們在下一章中。就可以較詳細地看到这一層。

3　第二点，簡單观念和情状两者底名称，常常表示实在的和名义的两种本質——第二点，簡單观念和情状底名称不止表示其种屬底名义的本質，而且永远表示其实在的本質。至于自然实体底名称，則只表示那些物种底名义的本質，而很少表示别的东西。在第六章專論各实体底名称时，我們将会看到这一層。

4　第三点，簡單观念底名称是不能定义的——第三点，各簡單观念底名称是不能定义的，一切复杂观念底名称是可以定义的。据我所知，人們向来未曾注意到，某些文字是能定义的，某些文字是不能定义的。人們因为缺少这种注意所以他們在談論中便發生很大的爭执和疑难来。因此，有的名詞本来不能定义，可是人們偏要在这方面要求定义。又有的人們以为自己只应当用一个較概括的名称和一种限制（若以学术名詞来講，就是类和种差）来解釋一个字，而且他們也就自足于这种解釋，实則就按这个規則来形成定义，而听到它的人亦并不能比未听时較明白地概想到这个文字底意义。因此，我想，我們如果指示出，某些文字能可以定义，某些文字不能定义，并且指示出一个好定义怎样可以成立，則这种做法亦并非与題旨全不相干的；不但如此，而且这种做法很能闡明这些标記和观念底本性，因此，我們正該加以特殊考察。

5　如果一切文字都是可以定义的，則定义底过程将会无限——我們如果承認一切名称都可以定义，則我們必然会陷于无限定义底过程中。因为一个定义中所含的名称如果还得用另一个名詞来定义，則我們将在哪里停頓呢？不过我現在并不想用这种

理論来証明，一切名称不能都有定义。我只打算根据上观念底本性，和观念底意义，来指示出，什么名称是能定义的，什么名称是不能定义的。并且打算指示出这些名称都是什么样的。

6 什么是定义——所謂定义，“只是以一些不同义字来指示另一个文字底意义。”我想，这一層大家会承認的。文字底意义既然只是应用文字的那个人用它們所表示出的那些观念，因此，說話者如用一些文字把某个名詞所标記的自己心中的观念，呈現于他人眼前，使别人看到它底意义，則那个名詞底意义可以說是指示出的，那个文字可以說是有了定义的。定义底唯一功用和目的就在于此；而且定义底好坏，亦以此为唯一的尺度。

7 簡單的观念为什么不能定义——我們既然立了这个前提，因此，我就可以說，簡單观念底名称（只有这些）是不能定义的。因为一个定义所含的各种名詞既然表示着“几个”观念，因此，它們万不能在一起表示一个全无組合的“單純”观念。因此，簡單观念底名称是不能定义的，因为所謂定义，就是以一些不同义字来指示一个文字底意义。

8 举运动为例——人們因为在自己底观念和名称方面，未曾看到这層区别，因此，經院中便發生了一种奇特的玩意。这一層，我們可以从他們对少数簡單观念所下的定义中看得到。（我們所以說少数），因为說到大部分的簡單观念，即在那些定义大师們亦是略而不提的，而他們所以如此，亦只是因为那些观念根本是不能定义的。不过就他們已下的定义看来，人底机智还能發明出更好的无意义的定义来嗎？他們有一个定义說，“是一个有能力的存在物底現实——只在其有能力的范圍以內。”The act of a being in power, as far forth as in power, 我想縱然有一个有理性的人，如果不曾熟悉这个著名的謬談，則他亦不会猜着这个定义是解釋哪一

个字的。如果杜萊 Tully 向一个荷兰人問 beweeginge(运动)是什么意思，而且那个荷兰人如果又以自己底語言答他說，运动"是一个有能力的存在物底現实——在其有能力的范圍以內" Actus entis in potentiâ quantanus in potentiâ。則我可以問任何人，他是否能想象自己了解了 beweeginge 一詞所表示的意义，他是否能猜着荷兰人在用那个声音时，心中所有的那个观念？或要向人表示出的那个观念？

9　現代的哲学家虽然竭力想摆脫了經院中的胡言，而說較有意义的話，可是他們既借解釋簡單观念底原因，或借别的方法，来定义簡單的观念，因此，他們仍是一样不成功的。原子学者虽然給运动下定义說，"它是由一地到另一地的經过"，可是他們所做的，不是只以一个同义字来代替另一个字嗎？因 为 經 过 不就是运动么？我們如果再問他說，經过是什么，則他們不是仍得以"运动"来定义它么？因为我們如果可以說，运动是由此处到彼处的一个經过，則我們亦照样可以說，經过是由此处到彼处的一种运动，两个定义是一样不适当，一样无意义的。这只是翻譯，并不是定义，因为我們只是把两个同义字互相掉换着。两个同义文字如果有一个是熟知的，則它自然亦可以使我們發現出未熟知的那个字所表示的观念，不过这却不是定义。我們如果說这是定义，則在字典中每一个英国字都可以說是相关的那个拉丁字底定义，因此，motion 亦正是 mottus 底定义。笛卡尔派虽然說一个物体表層底各部分如果繼續同别种物体表層底各部分接触，那就是运动，可是我們在仔細考察之后，就会看到，这亦一样不是好的定义。

10　以光为例——逍遙学者对于簡單观念还有另一个定义，就是說，"光是一种可見物底現实——只在其可見的范圍以內"。这个定义虽然比运动底定义不是更为荒謬，可是我們更容易看明白

它底无用和无意义。因为人只要一反省自己底經驗，就会相信，这个定义并不能使盲人稍为了解光这个字底意义；至于"运动"底定义，則在乍看之下，并不是那样无用，因为它可以逃了这个試驗方法。"不过它仍是无用的"，因为这个簡單观念，旣是由触覺和視覚两者来的，因此，我們便不能指示出有任何人，可以只借运动一名底定义，来得到这个观念。又有的人們說，光是迅速地打动眼底的一大些小粒子，这話自然比經院中人們說得稍为有点意义。不过人們如果原来不知道光，則他們縱然完全了解了这些文字，亦不能明白光这一字所表示的观念。这个正如你告人們說，光不是别的，只是一大些小網球，神仙們整日家用拍子把它們向有些人(在他們經过别人时)底头上打击似的。因为我們縱然承認这种解釋是正确的，可是光底原因底观念縱然精确，亦并不能把光本身底观念傳达給我們，因为光本身是另一种特殊的感覚。这个亦正同銳利鋼片底形相观念和运动观念，不能把它所引起的痛苦观念給我們似的。因为感覚底原因，和感覚自身(在一个感官底簡單观念方面)，完全是两种观念，而且这两种观念之互相差异，互相远隔，是世界上任何两个观念所不能及的。因为一个人底眼如果受了黑內障而失明，則笛卡尔底小粒虽然尽管打动他底網膜，而且他虽然亦明白什么是小粒，什么是互相冲击，他亦不能得到任何光底观念，或近似的原东西。因此，笛卡尔派就分别有两种光，一种光就是我們感覚底原因，一种光就是它所生的观念，就是眞正所謂光。

11 再繼續解釋，簡單观念为什么不能定义——我們已經說过，簡單的观念只能得之于物象經过各自的通路后在人心上所生的印象。如果它們不是这样进入人心的，則人們虽用尽全世界底文字来解釋、来定义，任何名称，亦不能使我們生起那个名称所表示的那个观念。因为文字只是声音，因此，它們所产生的簡單观念

只限于那些声音自身底观念；而且它們所以能刺激任何观念，只是因为它們同它們寻常所表示的那些簡單观念間有一种人为的联系。人們如果別有高見，則他可以試試，是否有任何文字可以使他知道鳳梨底滋味，使他对于那种精美果实底上味得到正确的观念。他底記忆中如果保存着任何相似的滋味观念，而且那些观念是从他所尝过的可感的物象印在他底記忆中的，則你如果告他說，鳳梨底滋味同那种滋味相近，則他在心中亦可以約略体会到那种相似性。不过这幷非借定义給我們产生那个观念，这只是用熟知的名称来刺激起別的簡單的观念来。而且这些观念同那种果实底眞正滋味是十分差异的。在光和顏色，以及其他一切的簡單观念方面，亦是同样情形，因为声音所附的意义，幷非自然的，只是附加的，任意的。任何光或紅底定义亦不足以給我們产生出光或紅底观念来，正如光或紅这两个字音不能产生出这些观念来一样。因为你如果想用声音(不論如何組織)来产生一个光底观念或色底观念。那正如同想使声音成为可見的，或使顏色成为可聞的一样，那正如同想使耳官来营其他一切感官底职务一样。这就如同說，我們可以用耳来尝味，品香，辨色似的。这种哲学，只可以应用于僧柯磐舍 Sancho Panca，因为他只听說达尔生旎。Dalcinea 就能看到达尔生旎(——見 Cervantes“吉訶德爷傳”，按僧柯系吉訶德的侍从)。因此，人如果不曾借着固有的进口在心中接受了一个“文字”所表示的簡單观念，則別的文字和声音虽然按照定义底规則組合起来，亦从不能使他了解那个“文字”底意义。唯一的方法只有使适当的物象同他底感官相接触，幷且使他生起那个久已听說过的观念。有一个盲人頗为勤敏，他曾經劳心費力捉摸可見的物象，幷且应用書中或朋友們底解釋企圖来了解他常常听到的光和顏色等等名称。有一天他就自夸說，他了解了朱紅底意义。因此，他底朋友就問他

說，究竟什么是朱紅？那个盲人就答复說，朱紅正仿佛号筒底声音！我想，一个人如果想用定义或一些解釋的文字，来了解任何其他簡單观念底名称，則他所得的結果，亦正和这个盲人一样。

12 在复杂观念方面，正有相反的情形，类如雕象和虹就是——在复杂的观念方面，情形便大不一样，它們既是由一些簡單观念所組成的，因此，一些文字如果能表示这个組合中的那些簡單观念，則这些文字便可以在心中印入以前不曾存在过的复杂观念，并且使人了解它們底名称。各种观念如果集合在一个名称下，則我們便可以給它下定义，或用一些别的文字，来指示一个文字底意义。而且我們可以由此了解从未触动我們感官的各种事物底名称，而且在他人应用一些文字时，我們亦可以形成一些观念同他們心中的观念相应。如果定义中各名詞所代表的各簡單观念，沒有一个不是听解說的那人底思想中所具有的，則他便可以理解这种定义。就如雕象一詞就可以用别的文字解釋給盲人听，而画片一詞就不能。那正是因为他底感官曾經給了他以形相观念，而未曾給他以顏色观念，因此，他就不能生起顏色观念来。这一層理由正使画家胜过了雕刻家。他們两人都爭夸各人艺术底精美；雕刻家說，他底艺术是較优越的，因为它入人較深，甚至于失明之人亦可以知覚到他底艺术底精美。画家亦同意来求助于盲人底判断。因此，他們就把前者底雕象，和后者底画片，置在盲人底面前。盲人先以手摸塑象，摸到身上和面上的外形，便大为惊賞匠人底絕技，不过人們后来又把他領导在画片面前，他底手于是又在画片上摩娑，于是人就告他說，他現在摸到头部，又摸到前額，又摸到眼上，又摸到鼻上，等等。可是他在摸动画布上的各部分时，并感不到些微差异，因此，他就嚷着說，那只有鬼斧神工能在他看不到，感不到任何事物的地方，給他們表象出那些部分来。

13　一个人虽未曾見过虹底現象，可是却知道那些顏色，則我們如果用虹这个字向他說話，并且列举虹底形相，大小，地位，光带，則我們会把虹这个字定义得十分清楚，使他完全了解。不过那个定义无論如何精确完全，亦不能使一个盲人了解它。因为他旣然未曾借感覚和經驗，接受过形成这个复杂观念的那些簡單观念，所以任何文字都不能在他心中刺激起那些观念来。

14　我們已經說过，某些物象特宜于产生某些知覚，而且簡單的观念亦只有借这种經驗才能得到。我們底心中如果由此途徑儲蓄了这些观念，并且知道了它們底名称，則各种复杂观念如果是由它們所形成的，那我們便会定义它們底名称，或以定义来了解它們底名称。但是任何名詞所代表的簡單观念如果是一个人心中所不曾具有的，則我們永不能以任何文字来使他知道那个名称底意义。一个名詞所表示的观念如果是一个人所熟悉的，可是那个人如果并不知道标記那个观念的那个名詞，則我們如果用另一个他所熟悉的字来表示那个观念，就可以使他了解那个文字底意义。但是无論如何，任何簡單观念底名称是不能定义的。

15　第四点，簡單观念底名称是最少疑义的——第四点，簡單观念底各名称虽然不能借助于定义，来决定它們底意义，可是它們比那些混杂情状底名称和实体底名称，仍是較少疑义，較为确定的。因为它們所表示的旣然只是唯一的簡單知覚，因此，人們大部分，可以完全一律地了解它們底意义，并沒有余地来错解它底意义，或爭辯它底意义。一个人只要一知道了"白"字是他在雪中或乳中所看到的那种顏色底名称，則他只要能保留着那个观念，他就不会誤用了那个字。他縱然完全失掉这个观念，他亦不容易誤解它底意义，他仍会覚得自己并不了解这个观念。这一类名称并不如混杂情状底名称之多歧义，因为它們各各并沒有含着多数的簡單

观念。它們亦不似实体名称难以了解，因为在这里幷沒有一个假設的，人所不知的实在本質，以为各种难以計数的性質之所依托。因为在簡單观念方面，名称底意义是可以立刻完全知道的。它幷不成立于各个部分，因此，它亦就无所謂各部分底或增或减，因此，那个观念就不能变化，因此，它底名称底意义亦不至含糊，而不确定了。

16 第五点，簡單观念在范疇系中 lineâ praedicamentali 幷沒有多少等級：——第五点，关于簡單观念和其名称，我們还可以說，它們在所謂范疇系中，在由最低的进到最高的类时，幷沒有多少等級。理由是这样的。最低的种既然只是一个簡單观念，因此，其中便不能再去掉什么东西，使所异的地方除去，使原来的观念同別的东西合攏于一个公共观念之下，幷且使那个較大观念具有一个名称，成了两个观念底总类。因为我們幷不能在白和紅底观念中，除掉什么，使它們發生了共同的現象，得到一个公共的名称。(反之，我們如果在人底复杂观念中把理性除掉，則我們会使他成了畜类，幷且由此得到一个較概括的动物观念和名称)。不过人們因为一一列举，頗覚麻煩，因此，就以一个概括的名詞，把白和紅，以及其他簡單的观念都包括进去。不过他們虽爱用一个字来包括那些性質，可是那个字往往只表示它們进入人心中的途徑。因为人們如果用顏色一类(或名)包括了白，紅，黃等等观念，則那个名詞所指的观念，都是由視覚产生于心中的，都是由眼官进到人心中的。他們如果再形成一个較概括的观念，把顏色，声音，和其他相似的性質，都包括进去，則他們所用的文字，多半只指示那些由單一个感官进入心中的那些知覚。因此，“性質”这个概括的名詞，在其通常的意义下，便包括了顏色，滋味，香气，和可感的性質；这些性質是和广袤，数目，运动，快乐，和痛苦不一样的，因为后者是由两个以上的感官，把印象印在人心，把观念印在人心的。

17　簡單观念底名称所表示的观念不能完全是任意的——第六点，簡單观念，实体，混杂情状三者底名称，还有一种差异。就是，混杂情状底名称所表示的观念是完全任意的，实体底名称是不能完全任意的，它們要参照一个模型，不过亦不甚严格；至于簡單观念底名称，則完全由事物底存在来的，完全是不能任意的，至于要問它們底名称如何含有不同的意义，則我們可以在下几章中看得到。

至于簡單情状底名称，則和簡單观念底名称差不多。

第五章　混杂情狀底名称和关系底名称

1　它們同别的概括的名称一样，亦表示着抽象的观念——混杂情状底名称，旣是概括的，因此，（如前所說）它們所表示的只是一些物种，而且每个物种亦各有其特殊的本質。这些事类底本質，如前边所說，不是别的，只是那些名称所表示的心中的那种抽象观念。在这种范圍內，混杂情状底名称和本質，同别的观念正是一致的。但是我們如果較为仔細观察，則我們会看到，它們有一些特殊的地方，頗値得我們底注意。

2　第一点，它們所表示的观念是由理解所形成的——我們要說的第一个特殊之点，就是：抽象观念，或一些混杂情状底本質，是由理解所形成的。它們所以同簡單观念底名称有别，亦正在于此。在簡單的观念方面，人心并沒有能力来形成任何观念，它只能接受实在的事物所呈現于它的那些观念。

3　第二点，它們是由人心随意形成的，并沒有任何模型——第二点，这些混杂情状底本質，不只是由人心所形成的，而且是任

意造成的，它并沒有任何模型，也并不参照于任何实在的事物。在这方面，它們是和实体底名称有差别的，因为在实体底名称方面，我們假設，有一些实在的事物是为它們所从出的，是为它們所要契合的。不过在混杂情状底复杂观念方面,人心可以自由行事,并不必精确地依照事物实相。它把“某些”观念集合起来，保留起来，并且把这些集合体当做是許多特殊物种的观念；至于“别的”观念，則虽亦一样常發現于自然中，亦一样分明为外物所提示，可是我們会忽略过它們，而不給以特殊的名称和分类。人心在混杂情状底观念方面，并不似在实体底复杂观念方面那样，它在这里，并不用实在的事物来考察它們，亦不用自然中具有特殊組織的模型来确定它們。因此，一个人要想知道自己底通奸观念或亲奸观念是否正确，則他并不必在实在的事物中来找寻它。而且那个观念之为眞实，亦并非有人曾經对那种行动做过見証。在这里，人并不必如此，人們在这里只要把一些观念集合成一个复杂的观念，形成一个原型，或物种观念，則可以形成情状底观念，至于那种行动在“自然”中曾經犯过与否，那都无关系。

4 它是怎样形成的——要想正确地了解这一層，我們应当知道，这些复杂观念是怎样形成的。它們之所以形成，并非因为有任何新創的观念，只是因为人心把自己所已有的观念集合起来。人心在这方面，有三个步驟。第一它要先选擇一些观念。第二，它要給它們以一种联合，把它們形成一个观念。第三，它要用一个名称把它們系屬起来。我們如果一考察，人心在这方面怎样进行，并且它是怎样自由的，我們就容易看到，这些混杂情状底本質，是人心底产品，而且这些种屬自身是由人所形成的。

5 观念往往先于存在，这就証明它是很任意地形成的——在混杂情状方面，在任何个体未存在之时，这一类的复杂观念就可以

形成，可以抽象，可以得到名称，可以构成种屬。人只要反省这一点，他就会相信，这些混杂情状底观念之所以形成，只是因为人心自动地把一些观念集合起来，并非因为自然中有任何原始的模型。人人都会承認，在人类犯了瀆聖，通奸，等罪以前，人心就会形成这些观念，并且給它們以名称，因而形成这一类混杂情状。人人都会承認，这些观念只要存在于理解中，人們就可以談論它們，考察它們，發現出关于它們的一些眞理，正仿佛它們有一个实在的存在似的。由此我們就分明看到，各种混杂情状，都只是理解底产物，而且它們亦一样契合于实在眞理和智識底目的，正和它們是眞正存在的一样。我們分明知道，立法对于各种行动虽立有各种法律，可是那一类行动都只是他們理解底产物，只在他們心中存在，在别处并不存在。此外我想，人人都会承認，"复活"这种混杂情状是在它未存在时，就存在于人心中的。

6　举暗杀、亲奸、刀刺为例——要想看到，混杂情状底这些本質是怎样任意地由人心所形成的，則我們只須观察任何一个例子就是了。我們只要稍一观察它們，就会相信，只有人心能把各种散乱而独立的观念，集合成一个复杂的观念，只有人心能給它們以一个共名，使它們成功为某一事类（或物种）底本質；而且在形成时，并不必用它們在自然中所常有的联系来規范自己。我們并看不到，在自然中，"人"底观念和"杀"底观念之間的联系，比"羊"底观念和"杀"底观念之間的联系为大，我們并看不到，前一种行动何以形成特种行动，使我們用"謀杀"一詞来标記它，而后一种行动便不能。我們并看不到，在自然中，"父"底观念和"杀"底观念間之联系，比子（或邻）底观念和杀底观念間之联系为大；我們并看不到，何以前两个观念会集合成一个复杂的观念，因而形成所謂弑亲那种行动底本質，而后两个便完全不能。不过人們虽認杀父或母为一种特

殊的行动，而杀子或女便不是，可是在别的情形下，子和女亦同父和母一样都包括进去，都包括于同一事类中——例如亲奸。因此，在混杂的情状方面，人心只要覺得可以把某些观念集合起来，它就把它們集合成为复杂的观念。至于别的观念，虽然在自然中有同样的联系，可是人心亦会任其松散，不把它們集合成一个观念，那正因为它們不需要那一个名称。因此，我們看到，人心可以借其自由选擇，給某些观念以一种联系，而且它所集合的这些观念，在自然中，比它所遺掉的那些观念，亦并沒有較大的联系。若非如此，則我們不会解釋，人們何以只注意到伤人的那个刀尖，而把那种行动做成一个特殊的事类（或物种），并且以“刺伤”一名称它，同时却忽略了武器底样式和質地。我并不說，这种說法是无理性的（我們漸漸会看到这一層），我只是說，这种做法是人心在求达其目的时自由所选擇的。因此，这些事类（或物种）的混杂情状乃是理解底产品。在这里，我們極其分明地看到，在形成这些观念时，人心并不必在自然中来找寻它底模型，亦并不必把它底观念参照于实在的事物。它只按照自己底目的，把各种观念集合来，它自身并不受任何束縛，来精确地模拟任何眞正存在的事物。

7 但是它們仍然合于語言底目的——这些复杂的观念或混杂观念底本質，虽然依靠于人心，并且是很任意地形成的，可是它們并不是錯乱地形成的，并不是毫无理性地挤在一塊的。这些复杂的观念，虽然不是常由自然摹拟而来，可是它們仍常常契合于人們原来形成抽象观念时的目的。它們所集合的各观念虽然很松懈，而且本身并无联絡，亦正如人心所不曾联合为一的那些观念似的，可是人們所以要形成这些观念，原是为沟通思想起見，原是为达語言底主要目的起見。語言底功用就在于以簡短的声音，順利地，迅速地，来表示概括的观念。在这些概念中，不止包括了一大些特殊

的事物，而且把各种互不相属的观念集合为一个复杂的观念。因此，在形成各种混杂情状时，人們所注意的，只是他們常要互相提到的那些集合体。他們只把这一类的观念集合成独立的复杂的观念，并且給它們以名称。至于别的观念，則虽在自然中有相同的联系，人們亦任其松散，不加注意。因为即在人类行动的范圍以內講，我們如果对于我們在行动方面所看到的一切花样，都形成一个独立的复杂的观念，則观念底数目将会无限，記忆亦会因为繁杂而生迷乱，而且名目紛歧，亦会无用。因此、人在日常事故中，如果觉得某些混杂情状底复杂观念，是必須命名的，則他們只形成那些观念，并且給它們以名称就是了。人們所以要在"杀"底观念上，特别加上父底观念，或母底观念，并且因此形成一种特种的"杀"底观念，以别于杀子或邻人那正是因为那种罪恶底可憎程度不一样，而且人們觉得，弑父母所应得的刑罰比杀子或杀邻人所应得的刑罰要当有别。因此，他們就觉得自己必須用特殊的名称来提說它才是；这正是人們所以要形成那个集合体的目的。不过母底观念和女底观念，在杀底观念方面，虽被人另眼相待，而且母底观念和杀底观念虽然相連合而为一个独立的抽象的观念，并且使那个新观念得到新名称，形成新事类(或物种)，同时女底观念則又不如此；可是在肉欲方面，則他們都包括于亲奸一詞以下。人們所以如此，亦只是想用一个名称，把这些汚濁的混合体表示出来，并且把它們当做一个类别(或物种)，看認它們比别的行动要特别敗坏。这样，他們就可以免避了来回的周折，和厭煩的叙述。

8　各种語言中之翻譯不出来的字眼，就可以証明这一層——人只要稍通了各种語言，他就容易相信这个眞理。我們很容易看到，一种語言中有許多文字，在别种語言中并找不到其相应的文字。这就分明指示出，一国中人可以因其風俗習慣之所需，而形成

一些复杂的观念，并且給它們以各种名称；而在别的国家，則从不把这些观念集合为一个物种观念。这些事类(或物种)如果系自然底恒常的产品，而不是为人心所抽象出的集合体，而不是为命名达意之故而抽象出的集合体，則观念不会因国别而各异。英国法律中的名詞虽不是空虛的声音可是在西班牙文中和意大利文中并不易找到相契的名詞(这两种文还不是缺少字眼的)；而且我想无人能把它們翻譯成克利伯 Caribee 文和威士陶 Westoe 文。罗馬人底 Versura(借上錢还債)和犹太人底 Corban(献給上帝的礼物)，在别的語言中亦并找不到相应的文字；这种情形亦分明是由上述的原因所致的。不但如此，我們如果稍进一步来观察这回事，并且精确地比較各种語言，我們就会看到，各种語言中虽有各种文字，在翻譯中，在字典中，仿佛互相对应，可是在复杂观念底名称方面，尤其在混合情状底名称中，所譯出的文字，十个中亦难找到一个，能精确地表示字典中原字所表示的那个观念。时間，广袤，重量，三者底度量是最寻常，最不杂的观念，而且我們亦很容易把拉丁文的 hora, pes, libra 三字翻譯成时、呎和磅三个字。不过我們分明看到，一个罗馬人在这三个字上所附加的观念，同英国人用这三个英国字所表示的观念，实在不一样。两个人中如果有一个人要应用对方底文字所表示的度量，則他底計算会成了錯誤的。这些明显的証据，是不能怀疑的。在較抽象較复杂的观念底名称方面，更是这种情形；道德学說中大部分名詞都是这一类的。人們如果本着好奇心来比較这些名称和它們在别的語言中被譯成的名詞，他們就会看到，它們很少能在全部意义方面，精确地互相契合。

9 这就分明指示出事类(或物种)之所以形成是为傳达意思的——我所以要特別注意这一層，乃是因为要使我們正确地来了解所謂种和类，以及其本質，而不要認它們是自然恒常地而且有規

則地，所創造的事物，而不要認它們在事物中有实在的存在。因为我們在較謹愼地观察之后，就会看到，它們只是理解底技巧的产品，理解所以要創造它們，乃是要用一个概括的名称，来較容易地傳达它常要表示的那些观念底集合体；因为各种特殊的观念只要契合于那个抽象的观念，它們就可以包括在那个概括的名詞之下。有人或者覚得，species（事类或物种）这一个字意义可疑，因此，他們如果听我說，混杂情状底事类或物种是为理解所形成的，則他們或者覚得有些逆耳。不过我想，人人都得承認，事类的名称所表示的那些抽象的复杂观念是由人心所形成的。人心旣形成各种模型，来分类，来命名各种事物，則我可以請問，各个事类（或物种）底界限果然是由誰所形成的。（在我看来，拉丁文的 species 和英文中的 sort 只不过是語言之差，幷无別的意思。）

10 在混杂的情状中，只有名称能把那种組合体系屬住，使它形成一个事类或物种：——在事类（或物种）本質，和概括的名称之間，确乎有一种切近的关系（至少在混杂的情状方面是如此的）。因为我們分明看到，能保持那些本質，幷使它們有永久存在的，似乎只有名称。因为那些复杂观念中的各个松散部分所以有联系，旣然只是由于人心，因此，这种联系在自然中就沒有基础，因此，如果沒有一种东西，把它們維持住，使它們不至分散，則这种联系仍会消失了。它們虽是人心所集合的，可是能使它們紧縛的，只有它們底名称。就如凱旋一詞就把許多不同的观念維系住，給了我們以一个事类（或物种）底观念。如果人們未曾造了这个名称，或者把它完全失掉了，則他們虽亦可以叙述那种庄严行动中一切的經过，可是我想，只有表示复杂观念的那个字，可以把各种不同的部分維系在一个观念內。如果沒有这个字，則我們不会想它底各部分会构成一个东西。因为任何現象，如果只發現一次，而且幷

沒有集合为一个复杂的观念，亦沒有得到一个名称，則它便不会成为一种东西。因此，在混杂情状方面，本質所必需的統一性是依靠于人心的，那个統一性之能繼續能确定是依靠于人在其上所加的通名。人們如果認本質和事类（或物种）是自然中确立的实在的东西，則他們可以好好考察这一層。

11　人們底做法正是与此相契的。因为我們看到，人們在談說混杂的情状时，他們所認为可以成为事类（或物种）的情状，只是那些有名称的情状。因为人們所以要形成它們，既是为的給它們命名，因此，它們如果不附有名称，則人們不会注意到这些事类（或物种）或者竟然不以为它們是事类（或物种），因为有了这名称，才可以标記出人們已經把一些松散的观念集合为一个观念，才可以給各个部分以一种永久的联系。人心如果一放弃那个抽象的观念，并且再不思維它，則其各部分会完全瓦解，而无任何联系。但是我們如給这个观念以一个名称，使那个复杂观念底各个部分有了一个确定的、永久的联系，則所謂本質便会确立，而所謂事类（或物种）亦就会完成。因为記忆所以要使自己多添了这些組合体，并沒有別的作用，只是要借抽象作用，使它們成为概括的。因此，我們看到，以刀或斧来杀人，那并不是特种的行动。可是刀尖如果先入了身体，則它就成了一个特种的行动，附有一个独立的名称，因此，我們便叫它为刺。不过在別的国家中，它如果不曾归类到一个特殊的名称下，則它便不是一个特殊的事类（或物种）。至于在有形实体底事类方面，則它們的名义的本質虽亦是由人心所形成的；但是人們既然假設，在这个事类（或物种）中所包括的那些观念在自然中原有一种联系，因此，不論人心接合它們与否，我們亦应当認它們是独立的事类（或物种），并不必借助于人心底任何抽象作用，而且人心亦并不一定要給那个复杂的观念以一个名称。

12 我們不必越出人心以外，就可以追寻出混杂情状底起源，这亦足以証明它們是理解底产品——我們方才說过，各种混杂情状底本質都只是理解底产物，并非自然底作品。現在我們看到，确有一种情状与这个說法相契。因为我們看到，它們底名称只使我們想到人心为止，并不再想到别的东西上。在我們提到“正义”和“感恩”时，我們并不想象有任何存在的事物，可以为我們所存想。我們底思想只归結于那些德性底抽象观念中，并不再往前观察。可是我們如果一提到馬或鉄，則我們底思想必然会再往前进一步。因为我們不以为这些事类(或物种)观念，只存在于人心中，我們以为它們是存在于事物自身中的，而且它們是以这些事物为其原始的模型的。不过在混杂情状方面，我們則以为它們大部分(类如道德的性質)只在人心中有其原始的模型；而且我們在以各种名称来区分特殊的事物时，往往要参照这些原型。因此，我想，各个事类(或物种)的混杂情状底本質，应該以意念一詞来称呼它們。因为它們是特别屬于理解的。

13 理解形成它們时，并无任何模型，这便可以解釋它們为什么是那样复杂的——由此我們可以知道，混杂情状底复杂观念何以通常比自然实体底复杂观念，較为复杂。因为它們旣是理解底产物，而且理解只是追求它底目的，只是用簡便方法来表示它所表示的那些观念，因此，它可以很自由地把本不連屬的一些事物合攏在一个抽象观念以内，并且用一个名詞来联絡住許多一再混合的观念。就以礼拜行列 procesion 一名而論，則我們会看到，这个复杂的观念是人心任意集合而来的，其中所包含的各种独立的观念，如人，法衣，小蠟烛，命令，运动，声音等，多至不可胜数。至于人对于各种实体所形成的复杂的观念，則通常是由少数簡單的观念形成的。而且在动物底种方面，只有形相和声音两者就能形成全部的

名义的本質。

14 混杂情状底名称往往能表示它們底实在的本質——由前所說的看来，我們还可以看到另一件事，就是，混杂情状底名称（如果它們有任何确定的意义），往往能表示那些事类（或物种）底实在的本質。因为抽象的观念既是人心底产品，而不与实在存在的事物相参照，因此，我們假設那个名称所表示的，并沒有别的，只是人心所形成的那个复杂的观念。而且那个事类（或物种）底一切性質，亦就都依靠于这个观念，而且它們亦都是由此所流出的。因此，在这类名称方面，实在的和名义的本質便合而为一。至于这种情形在我們对于普遍眞理所有的某种知識方面，有何种关系，我們以后就会看到。

15 它們底名称为什么往往是在它們底观念之前获得的——这也可以向我們指示出混杂情状底名称之获得，为什么多半是在它們所表示的观念以前的。因为这些事类中之平常被人注意的，既都是有名称的，而且那些事类（或它們底本質）既是人心任意所形成的复杂的抽象观念，因此，我們在获得这些复杂的观念之前，如果就先知道这些名称，那亦是方便的。虽然不是必需的。若非如此，則一个人脑中虽然充滿了一大些抽象的复杂观念，他亦得把它們弃置了，忘却了，因为别人都不知道那些观念底名称。我自然承認，在語言初創时，原是先有了观念，然后才有名称；我自然承認，就是現在，也是先形成了新的复杂观念，然后才有新的名称，然后才有新的文字。不过語言如果已經通行，而且已經供給了許多日常通用的观念，則情形便不一样。在这种情形下，我可以問任何人，兒童們通常是不是先学得了混杂情状底名称，然后才得到那些观念。千人中曾有一人，是先形成了抽象的光荣观念和野心观念，然后才听到它們底名称么？不过在簡單的观念和实体方面，我承認不是这

样的；因为这些观念在自然中既然有其存在和联系，因此，它們底观念是先获得的，它們底名称是后获得的。

16　我何以要再三申論这个題目——我在这里关于混杂情状所說的話，几乎可以无分別地应用在各种"关系"方面。我想，人們都可以看到这一層，因此，我就不再費心来討論它；——尤其是因为有些人們或者覚得我在这第三部中关于文字所說的一切話，已經超过了这个輕微的題目所需要的程度。我承認，我这里所說的話可以再簡略一些。不过这个論題既然在我看来似乎有些新奇，而且稍出常軌（我相信，我在起首写此書时，并不曾想到这个題目），因此，我願意讀者在此多停留一时。因为我們如果穷根究底，面面俱到，則有些地方或者能触發了人們底思想，并且使最不爱思想的人也来反省一种普遍的錯誤；因为这种錯誤，虽很重要，却是不常为人所注意的。我們如果一考察人們对于所謂本質所起的一切爭論，并且一考察各种知識、討論和談話，怎样因为文字底誤用，發生了許多扰攘和紛乱，則我們会看到，我們委实应該把这种錯誤完全揭露出来。因此，我如果在这个題目上已經說得太多，則讀者可以原諒我；因为我覚得，我应該以此諄諄教人；因为人們在这方面所犯的过錯不止是眞正知識底最大障碍，而且人們往常竟認錯誤为眞正的知識。人們虽然拿各种文字作为武器，并且自信不疑地拿各种文字来向各方进攻，可是他們如果一观察某些观念是包含在这些文字以內的，某些观念是不包含在这些文字以內的，并且他們考察的范圍如果超出了时髦的声音（語言）以外，則他們会常看到，在自己所夸張的一切意見中，所有的理性和眞理是很少的，或者竟然就沒有。我虽然在这个題目上說得未免太多，可是我亦許能因此在眞理方面，和平方面，学問方面，稍为有些效劳。因为我或者因此可以使人来反省自己語言底用法，而且人們或者会因此猜想，別

人既然一面在口头上，著述中，会常有很良善，很确当的文字，一面又有很不确定的意义，或者竟然全无意义，因此，他們自己也許亦是这样的；因此，他們或者会在这方面謹愼一点，不要不願意讓人来考察自己。我将要本着这个計划，进一步来討論这个問題。

第六章 各种实体底名称

1 普通的实体名称往往表示物种——普通的实体名称，亦同别的概括的名詞一样，所表示的都是物种。这就是說，它們被作为各种复杂观念的标記，使各种特殊的实体在事实上，或在可能上，都同这些观念相契合，因而它們可以包括于一个共同概念之下，并且可以为一个名称所表示。我所以說"在事实上，或在可能上"，乃是因为世界上虽只有一个"日"存在，可是日底观念可以抽象化了，使許多实体(假使有)都同它相契。它正是表示着許多日的一个物种，亦正如星底抽象观念表示着許多星似的。我們如果想，在处于适当的距离时，所謂恒星亦可以同"日"这个名称所表示的观念相契，則我們底想法正是合理的。由此，我們就可以順便看到，事物底种类只依靠于人所形成的观念底集合体，并不依靠于事物底实在本質。因为顧名思义說来，此一个人所謂星，或者正是彼一个人所謂日。

2 每个物种底本質都是抽象的观念——每个物种所以能有其特有的性質，并且能和别的物种有別，原是因为它有它底尺度和界限；这种界限就是所謂本質，这个本質就是附有名称的一个抽象观念；因此，这个观念中所包含的一切事物，都是那个物种所必需的。不过这个本質虽然就是我們所"知道"的一切自然实体底全部

本質，而且我們亦以它来分类各个实体，可是我仍叫这种本質为名义的本質，以别于实体底实在組織。名义的本質，和物种底一切特性，都依靠于实在的組織，因此，这种組織，如前所說，就可以叫做实在的本質。类如黃金底名义本質，就是黃金一詞所表示的那个复杂观念，例如，就是一个色黃，量重，可熔，而且固定的物体。至于所謂实在的本質，就是那个物体底不可覺察的各个部分底組織，黃金底这些特性，以及别的特性，都依靠于此。这两种本質虽都是叫做本質，可是它們是很差异的，这在一看之下，就可以發現出来。

3 名义的和实在的本質，是有区别的——某种形相的身体，同自願的动作，同感觉和理性結合以后，我們便形成一个复杂观念；这个复杂观念，我和别人都叫它做人，因此，它就成了所謂人这一物种底本質。不过沒有人会說，那个物种中各个体所有的一切动作，都以这个复杂观念为其实在的本質或源泉。构成那个复杂观念的那些性質，有另一种十分相异的基础；我們如果能知道，人底动作能力，感覺能力，推理能力，都是从什么組織流出的，并且能知道，人底有規則的形相依靠于什么組織(天使大概可以知道这一層，造物主是确乎知道的)，則我們对于人底本質所形成的观念将大异于現在人类底定义中所含的一切(不論这个定义如何)。在那时候，我們对于任何人所形成的观念，将大异于現在的观念；亦正如一个明白斯特拉斯堡 Strasburg 那个大鐘的人底观念，大异于一个張目四望的乡下人底观念一样。因为前一个人知道那个著名大鐘內一切發条，輪制和机括，而那个乡下人則只能看到針底动作，听到鐘底声响，观察到一些外表的現象。

4 在个体方面，无所謂主要的条件——我們如果把分类和命名各个体时所依的那个抽象观念除去，則我們便不会再想，某一种性質是某一类中任何个体底本質所在。由此显然可見，所謂本質，

就其通用意义講，只涉及于物种，而且特殊的事物只有在其归在物种以內的范圍的，我們才考察它們底本質。离了抽象观念，就无所謂本質的条件。这就分明指出它們是有关系的。我自然不得不是我这样子，而且上帝和自然亦把我造就成这样子，不过我所有的一切，并非都是我的本質的条件。一次事故或疾病亦許把我底膚顏和形相大为变換了，一場热症，或一次跌落，亦許把我底理性或記忆完全丧失了；一場中風症亦許把我底知覚、理解，甚至生命取消了。与我形体相同的别的生物，他底各种官能或者比我底多，或者比我底少，或者比我底优，或者比我底劣。至于别的有同样理性和感覚的动物，則其形相和身体或者和我底完全不一样。这些东西对于或此或彼的各个体都不能說是本質的条件。不过人心如果一把个体来同物种互相参照，則我們可以立刻根据那个物种底抽象观念，發現出所謂本質的条件来。任何人只要一考察自己底思想，他就会看到；他只要一假設，一提說，所謂本質的条件，則他底心中一定要思想到一些概括名称所表示的某个物种，或复杂的观念；而且或此或彼的性質所以成为本質的条件，亦只是以这个物种为参考。因此，如果有人問說，理性是不是我或任何其他特殊的有形生物的本質所在，則我說，絕不是的；而且它之不为本質的条件，正如我在其上写字的这个白色之物之不以写有文字为其本質似的。但是我們如果以为那个特殊的东西是屬于人类的，并且以"人"一名給他，理性就成了它底本質条件，因为我們已經假設，理性是"人"字所表示的那个复杂观念底一部分。同样，我如果以論文一名来称呼我在其上写字的这东西，并且把它归在論文那样一个类名之下，則它的本質便在于其含有文字。因此，所謂本質的，或非本質的，只涉及于我們底抽象观念，和观念上所附加的那些名称。这就是說，任何特殊的事物如果不具有抽象观念中所含的有那些性

質，則它便不能归在那一个物种中，亦不能得到那个名称，因为那个概括的名称所表示的抽象观念正是那个物种底本質。

5　因此，物体观念，如有些人所主張的，如果只是广袤或空間，則凝性便不是物体底本質所在，别的人如果以为物体一名所指示的观念含着凝性和广袤，則凝性便成了物体底本質所在。因此，任何性質，必須是物种名称所表示的观念底一部分，它才能成为本質所在，如果不是这样，則任何特殊的东西都不能归在那一类，亦不能得到那个名称。如果有一团物質具有鉄底别的一切性質，只是不能依从磁石：旣不为它吸引，又不因它而改其方向：則有人会問說，它缺少任何本質的性質嗎？我們如果要問，一个眞正存在的东西是否缺少任何本質的东西，則我們底問題是很荒謬的。我們亦一样不能問，这本質是否形成本質的和种别的差异，因为我們除了抽象的观念，便沒有别的尺度来判断本質和物种。我們若不参照于概括的观念和名称，則談起自然中的物种的差异来，那实在是无意义的。抽象的观念旣是物种底本質和标准，則我可以問，抛开抽象的观念，自然中还有什么东西可以使特殊的两个物体有了本質的差异呢？我們如果完全弃置了一切这一类的模型和标准，而只考察各种特殊事物底本身，則它們所有的一切性質都一样是本質的；各个体中所含的任何性質都是那个个体的本質所在，否則毫无意义(这是更重要的一点)。因为我們虽然可以問"为磁力所吸引"是否是鉄底本質所在，可是我們如果問这种性質是否是我削鉛笔用的这一团特殊物質底本質所在，則这个問題是很不适当，很无意义的。只有我們当它是鉄时，或当它是屬于某个物种时，我們底問題才有意义。由此看来，附有名称的各抽象观念如果是物种底界限，則所謂本質的条件，一定都是包括在那些观念中的。

6　我已經說过，在各实体方面，其实在的本質，同其名义的本

質——它們底抽象观念——是不相同的。所謂实在的本質，就是任何物体底实在組織；包括在名义本質中而与之共存的一切特性都以这种組織为基础。这种特殊的組織是各个物体自身所含的，并不与以外的东西發生关系。不过就在这种意味下，所謂本質亦与物种相关，亦必然要假設一个物种。因为它既是各种特性所依靠的实在組織，則它必然要假設一个物种。因为所謂特性只屬于物种，并不屬于个体。因此，我們如果假定黄金底名义本質是一个具有特殊顏色，重量，可展性同可熔性的物体，則所謂实在的本質就是那个物質各部分底組織，而那种組織是这些性質和其联系所依靠的；不但如此，而且黄金在王水中之可溶性，以及那个复杂观念中所含的其他特性，亦都以那种組織为基础。在这里，是有所謂本質和特性的，可是我們在这里，必須假設一个物种，或概括的抽象观念，以为它們之所依托，因为只有这个观念可認为是不变的。但是說到任何單独的一团物質，則这些性質无論同它有何种联系，亦不能成了它底本質所在，或不可离的条件。自然，一个物体有了本質的条件，才能屬于这个或那个物种；但是我們如果不以为它是屬于某个抽象观念底名称以下的，則它便无所謂本質的条件或不可离的条件。自然，說到各实体底实在的本質，我們只能假設它們底存在，可是并不确知它們，不过把这些本質系屬在某一物种上的，仍是名义的本質，——虽然我們假設实在的本質是名义的本質底基础和原因。

7 名义的本質可以界說物种——其次要考察的問題就是，这两种本質中，那一种可以决定各种实体，使之屬于此一物种，或彼一物种。我們分明看到，这是由名义的本質所决定的。因为名称——事物底标記——所表示的，只是这种本質。因此，只有那个名称所标記的那个观念，能决定各个概括的名称所表示的各个物

种。而这个观念并不是别的，只是我們所謂名义的本質。我們为什么說，“这是一匹馬，那是一头騾；这是动物，那是野草呢”？任何特殊的事物所以屬于此种或彼种，不是因为它有那个名义的本質，不是因为它同那个名称所表示的那个抽象观念相契合嗎？我希望，人在听說，或自說各种实体底名称时，可以反省反省自己底思想，看看那些名称所表示的是那一种本質。

8　所謂物种，就是要以各种名称，来分类各种事物；不过这种分类，只是依据于我們底复杂观念，并非依据于它們底精确的，清晰的，实在的本質，因为我們分明看到，同种同名的許多个体，亦竟会从其实在的組織，發生出許多互异的性質来，而且它們差异的程度，亦正和它們同别的异种的个体所差异的一样。凡在自然物体方面做过試驗的，都容易看到这一点，而在化学家尤其可以借慘淡的經驗，相信这一点，因为他們虽在某一些硫磺，銻，或硝酸內，發現了一些性質，可是他們在别一些硫磺，銻，或硝酸內有时竟然找不到同样的性質。因为这些物体虽是同一物种，同一名称，而且有同一的名义本質，可是在严格地考察之后，它們会显露出十分相差的种种性質来，使很謹愼的化学家白費劳力，空抱希望。因此，事物底分种如果是按照它們实在的本質，則同种中任何两个实体，不会有相异的性質，正如我們不能在两个圓圈或等边三角形內，發現出相异的性質来一样。所謂本質一定要能决定各个特殊事物，使之成为此族或彼族，使之屬于此一个概括的名称，或彼一个概括的名称。但是除了那个名称所表示的那个抽象观念而外，什么东西能有这作用呢？那个名称旣表示着那个抽象观念，因此，它只涉及于事物底公共名称，并不涉及于各特殊事物底存在。

9　能界说物种的不是实在的本質，因为我們不知道这种本質——我们并不能依据事物底实在的本質，来分类它們，并命名它

們(这正是分类底目的),因为我們根本就不知道它們。我們底各种官能在我們对实体的知識和分別方面所能为力的，只是使我們得到各实体中所观察出的各个可感观念底一个集合体。这个集合体縱然是我們很勤苦地,很精确地所形成的,它亦离那些性質所發源的那种眞正的內在組織很远。正如前边所說一个乡下人,只看到斯特拉斯堡大鐘底外面形相和运动,不能了解那鐘底內部組織似的。世界上最鄙賤的动物或植物，亦可以使識力广大的人迷乱不知所措。我們在習見習聞各种事物以后,虽然可以不再惊异,可是这并不能因此救疗了自己底无知。我們如果一考察我們所踐的石头,和日常所运用的鉄,我們就会立刻看到，我們并不知道它們底組織，亦不能解釋它們所含的各种差异的性質。显然,它們底各种特性所依靠的那种內在的組織,我們是完全不知道的。即以我們所能想象到的最粗糙,最明显的事物而論,我們能知道，有什么部分底組織和实在的本質，能使鉛和銻成为可熔的,木和石成为不可熔的么?我們能知道有什么东西,可以使鉛和鉄成为可展的,使銻和石成为不可展的么?不但如此,而且人人都知道,动植物底精妙的机括,和不可想象的本質，又比鉛，鉄,石,等微妙了无限倍。在大宇宙底全部結构中和其各部分中,全知全能者底巧工，远非世上最好問,最聰明的人所能了解的，正如最伶俐的人底最妙机括远非理性动物中之最愚昧的人所能了解的一样,而且还更有甚于此者。因此,我們并不能以各种事物底眞正本質,来归类它們,来命名它們，因为它們底实在本質远非我們所能發現，所能了解的。一个人如果可以憑自己所不知的內在組織，来分类事物，則一个瞎子亦可以憑顏色来归类事物，一个失了嗅覚的人亦可以憑香味来分辨百合和玫瑰。人如果以为自己可以憑自己所不知道的实在的本質来分辨綿羊和山羊，則他不妨在食火鷄和蒯慮清叫 Querechinchio 鳥，

这两种鳥方面，来試試他底本領。他可以試試，他如果不知道那些名字在那些鳥类的产生地所表示的各明显性質底复杂观念，他是否可以憑实在的本質，来决定那些物种底界限。

10 能界說物种的，亦不是实体的形式，因为我們更不知道这一層——有些人們因为常听人說，实体底各个种都有其清晰的，內在的，实体的形式，而且各个实体所以区分为眞正的种和类，亦就是由于这些形式：因此，他們就又捕風捉影地来考察这些全不可了解的实体形式。实則他們会因此离得正道更远一些，因为在这些形式方面，我們連一点概括的模糊观念亦沒有。

11 我們可以根据神祇，更进一步地来証明，只有名义的本質能区分各个物种——我們根据神祇底观念，亦可以看到，各种自然实体所以分种别类，只是依据于人心所造作的名义的本質，并不在于事物本身中实在的本質。因为人心所給与各神祇的那些簡單观念，既是因为它反省自己底动作而形成的，因此，它所以有神祇观念，一定只是因为它把自身所有的那些动作，給与某种非物質的东西。我們对于上帝所有的最进步的意念，亦只是把一些簡單的观念无限地賦与他；此处所謂簡單的观念就是指我們由反省內心所得的那些观念，而且我們以为这些观念存在时比不存在时要完美。因此，我們如果在反省內心时，得到"存在"，"知識"，"权力"，"快乐"等观念，而且我們又以为这些观念有甚于无，多甚于少，則我們会把这些观念結合起来，并且各各賦与以无限性，使我們得到一个永久，偏在，全能，全智，洪福的上帝底复杂观念。人虽然告我們說，天使有許多种，可是我們并不知怎样来形成清晰的各种各类的天使观念。而我們所以不知，并不是因为我們以为神祇底种类不能超于一种以上，而其原因乃别有在。因为我們并沒有别的簡單观念(亦不能再形成較多的)可以应用在这一类神祇上，所有的少

数观念，只是由自身来的，只是由思維时，享乐时，支配身体时所有的各种心理动作来的，因此，我們在自己底概念中，要想区分他們，只有按照或高或低的等級来把自身所感到的那些动作和能力賦与他們。因此，我們在神灵方面，除了上帝观念而外，便沒有很清晰的神种观念，因为我們所給与上帝的"綿延"和别的观念都是无限的，而所給与别的神祇者，則都是有限的。而且就愚見看来，我們在上帝观念和神祇观念方面，所以認有差异，并非因为有些簡單观念是此所无而彼所有的，乃是因为他們在无限性方面有差异。存在，知識，意志，权力，运动，等等特殊的观念，都是由我們心理底动作来的。我們把这些观念賦与各种神祇，使他們所差异的，只在程度方面。我們如果要想竭能尽智来形成"第一实有"底观念，則我們便要把这些观念扩充到无限的程度。不过我們仍然分明看到，他底本質底实在优越性，要超过于最高貴，最完全的被造物，正如最偉大的人物，和最純潔的天使，超过于最鄙賤的物質似的，而且还有甚于此者。因此，他一定无限地超出了我們这狹窄的理解所能存想的范圍以外。

12　在神祇方面或者有无数的种别——事实上亦許有各种神祇是为我們所观念不到的一些清晰的特性所分划所分別的，正如一切可感的种物是为我們所知的一些性質所分別，所分划一样。这不是不可能想象到的，而且这种說法也并不悖乎理性。在全部有形的世界內，我們并看不到有裂口或罅隙，因此，在我們以上的那些灵物的种类或者比在我們以下的那些可感的物質的种类还要多。由我們往下数，都是循序漸进，一綫相承的，因此，每一推移所差的都很小。有些魚是生有羽翼的，它們常到空界；有些鳥是住在水中的，它們底血亦如魚一样冷，而且它們底肉味亦相似，因此，虔誠的人們在食魚日 fish days（如天主教星期五就是一个禁食

日，在那一天只食魚，而不食肉），竟然亦可以食它們。又有些动物，同鳥和兽都相近，因此，它們就成了一种中間物，两栖类可以把水陆两种动物連合起来：海豹可以在陆上和水中居住，海豚亦有豕底热血和臟腑；至于一般所宣傳的人魚，則更不用說了。有些动物底知識和理性，亦同一些所謂人者一样。而且动植两界是很有联絡的，所以你如果把最低的动物和最高的植物相較，則你几乎看不出其間有什么大的差异。如是一直进到最低級最无机的物質部分，我們都可以看到，各个物种都是連合在一塊的，而且其差异几乎是覺察不到的。我們如果一考察造物者底无限智慧和能力，則我們正有理由思想，各个神种亦应該循着漸次的等級由我們一直上升到无限的完美程度，正如各个物类漸次由我們往下降的一样，因为这正适合于宇宙底庄严的和諧，同建筑家底妙計和仁心。如果这种推測可靠，則我們正可以相信，在我們以上的神物种，比在我們以下的物种，正該还多；因为我們在完美的程度方面离上帝的无限存在之距离，比我們离最低下而且接近于零的那些事物之距离，还要更远。不过我們仍因为上述的理由，对于那些各别的神物种，不能形成明白而清晰的观念。

13　我們还可以由水和冰来証明物种底本質只是名义的本質——我們可返回来討論有形实体底种类。我如果問人說，冰和水是否是两种特殊的物种，則我相信，人一定会給我以肯定的答复；而且我們不能不承認，人說它們是两种事物，那是很对的。但是一个英国人如果生于詹麦克，而且从未听过或見过所謂冰，則他在冬天走到英国时，会看到，他在晚上所置于盆中的水，在早上大部分会冻了；而且他既然不知道它底特殊的名称，他亦許叫它为凝結的水。因此，我就可以問，这东西在他看来是否是一个新种，是否与水有别？我相信，人一定会說，那不是一个新物种，就如冷时

凝結的果浆同热时流动的果浆不是两个物种似的；亦正如火爐中流动的黃金，同工人手中的硬塊黃金，不是两个物种似的。如果眞是这样的，則我們会分明看到，所謂各别的物种只是附有各别名称的各别的复杂观念。自然，凡存在的实体都有其特殊的組織，以为它那些可感的性質和能力所依托；不过要給它們分类命名，我們只得依照于我們对它們所有的观念。不过我們虽然可憑这些观念来以各种名称区分它們，而且在它們不在場时，我們亦可以談論它們，但是我們如果假設这种区分是由实在的內在的組織所形成的，而且存在的各种事物，是自然按照它們底实在的本質把它們区分的，正如我們用各种名称来区分它們那样：——我們如果这样假設，則我們会陷于很大的錯誤。

14 要說有一些实在的本質，則有下述的許多困难——人們假設，一切存在的个体，所以被自然区分为各种各类，乃是因为有一些精确的本質或形式。但是我們如果按照这个假設，把各种实体的存在分种别类，則我們必須滿足下述几个条件。

15 第一点，我們必須确知，自然在产生各种事物时，必然恒常要使它們具有某种有規則而确立的本質，以为行将产生的一切事物底模型。不过人們必須先詳細解釋这个意义粗淺的說法，我們才能同意于它。

16 第二点，我們必須知道，自然在产生各种事物时，是否永远达到它所計划的那种本質。常見的各种动物的怪胎永远使我們有理由怀疑这两点。

17 第三点，我們应当决定，按照經院派对物种一詞所下的定义，我們所謂妖种，是否眞是自种一种。因为各种存在的东西虽然确实有其特殊的組織，可是我們發現，这些妖种竟然沒有它們所从出而为其譜系所屬的那个物种底本質中流出的那些性質。

18 各个实体底名义本質，并不是各种性質底完全的集合体——第四点，我們所分类，所命名的那些事物底实在本質，必須是我們所知道的；那就是說，我們对它們必須具有观念。——不过我們既然完全不知道这四点，因此，所假設的事物底实在本質，并不能使我們把各种实体分成物种。

19 第五点，在这方面，所能想象到的唯一帮助，应該是，我們如果对于各种实在的本質所流出的各种事物底特性已形成完全的复杂观念，我們就可以因此把各种事物分成各个物种。不过这一層亦并做不到。因为我們既然不知道实在的本質，則我們便不能知道由它所流出的一切性質。我們并不能知道那一些性質是和那种本質不能分开的，因此，我們亦不能断言，缺少了某种性質，那种本質就不存在，那种事物亦就不屬于那一个种。我們永不能知道，依靠于黃金底实在本質的，确乎有多少样性質；可是只要缺少了任何一种性質，則黃金底实在本質就不存在，結果黃金亦就不存在。我們如不能知道黃金本身底实在本質，并且不能依此来决定那个物种，則我們便会有此結果。不过我此处所謂黃金，乃是指某一片特殊的物質而言，就是指实在鑄造出的那个金錢而言。因为它如果仍系普通意义，仍系指着我們所称为黃金的那个复杂观念，仍系指黃金底名义本質，則我所說的等于妄語。由此我們可以看到，要指示出各种文字底各种含义和缺点来，眞是不容易的，正因为我們除了用文字便不能指示出来。

20 由上边所說的种种看来，我們所以要用各种名称来分类各种实体，完全不憑于它們底实在的本質；而且我們亦并不能自夸自己能按照內在的本質的差异，来精确地归类各种事物，决定各种事物。

21 实体底名义本質只是人造的名称所表示的观念底集合

体——前边已經說过，我們虽然不知道事物底实在本質，可是我們仍然需要概括性的文字。因此，我們所能为力的，就在于把經过考察以后在存在着的事物中所發現的一些簡單的观念，集合而来，形成一个复杂的观念。这个观念虽然不是存在着的任何实体底实在本質，可是它們是我們底名称所表示的物种本質，而且这个观念同这个本質还可以互相掉换。借着这种互相掉换，我們至少亦可以試驗这些名义的本質是否是真正确的。人們如果說，物体底本質就是广袤，則我們如果以任何事物底本質来代替那种事物自身，那一定不会錯誤的。因此，我們在談論中，可以用广袤来代替物体；而且在我們說物体运动时，我們还可以換一个說法，說广袤可以运动。但是我們一考察之下，就可以看到这層謬誤。因此，人如果說，一个广袤可以借推动力，来运动另一个广袤，他只有这种說法，就可以充分表示出他底意念是荒謬的。在我們看来，所謂事物底本質就是那个名称所包含，所表示的那个全部的复杂观念。在实体方面，除了形成实体的那些簡單观念而外，那个紛乱的实体观念——就是联合它們的那种不可知的原因观念——永远是那个本質中的一部分；因此，物体底本質不只是广袤，而是有广袤的，有凝性的一个东西；因此，我們如果說，一个有广袤，有凝性的东西能运动或推动另一个有广袤，有凝性的东西，那正如同說，"物体可以运动或推动"似的。同样，我們如果說，一个有理性的动物可以談話，那正如同說，一个人可以談話一样。不过沒有人可以說，理性可以談話，因为只有理性，并不形成名为人的那个动物底全部本質。

22 我們底抽象观念就是我們判断物种时所依的尺度，"人"底复杂观念就是一个好例子——世界上有些动物，形相类似我們，不过它們生着毛，而且缺乏語言和理性。在人类中亦有許多生痴，形相虽同我們完全一样，可是他們沒有理性，有的还沒有語言。据

人們說(这种情形亦并无什么矛盾可言 sit fides penes authorem),有些动物，其語言、理性和形相底別的部分，都同我們一样,不过有带毛的尾巴。又有些动物,男底沒有鬚,又有些动物，女的偏有鬚,有人如果問,这些都是人不是,都屬于人类不屬?則我們分明看到，这个問題只关涉于名义的本質。因为他們如果同人这个字底定义相合,或同人字所表示的这个复杂观念相合，則他們便是人,否則便不是。但是我們如果进而探究那个假設的实在的本質，并且考察这些动物底內在組織和結构,是否眞有物种上的差异;則我們便完全不能答复这个問題,因为这个組織底任何部分,都不曾包含在我們底物种观念中。我們所能想象的只是，各种官能或外面的結构,如果有差异,則內在的組織一定不能确乎是同一的。但是我們如果要来考察,內在的实在的組織中,究竟有何种差异，才能形成物种的差异，則我們仍是白費心力。因为我們判断物种时所用的尺度,只是我們所知道的抽象观念,不是抽象观念中所不包含的那种內在的組織。易兒和黑狒形相相同，而且都缺乏理性和語言,那么它們皮膚上之有毛与否，就可以表示它們底內在的,物种的組織有差异么?如果可以,則在易兒和有理性的人之間，理性和語言底缺乏，为什么不可以表示它們底实在組織和物种是有差异的呢?在别的方面,亦是一样,我們如果妄說,种类底区分是由事物底实在組織和秘密結构所确立的,則我們会陷于矛盾。

23　物种亦不是依生殖关系来分别的——人們或者会說，动物可以借牝牡交合来生殖,植物可以借种子来生殖,因此，这种生殖能力就可以使那个假設的实在的物种完整不杂。不过这种說法亦是无当的,因为我們縱然承認，这是正确的,它亦不能使我們来区分各个物种,因为它只能区分动植物两大类。那么别的东西,我們該怎么办呢?不过就在动植物方面,这一种生殖能力亦不足以来

区分它們底物种。历史如果不撒謊的話，則我們曾听說，妇人們有的受了黑狒底孕；按照他們这种标准，我們正不知道在自然中这种生产是何种实在的物种；这实在是一个新問題。这事情我們可以想象是可能的，因为我們在世上常見有驢和馬杂交后所生的騾子，牛和馬杂交后所生的鳩磨 Jumart。我有一次还看到猫和鼠所生的动物，它分明具有两者底特征。而且我們在这方面看到，自然并沒有專依从那一个物种底模型，它只是把它們混合在一塊。此外，我們在自然中，亦常看到一些妖形怪状的产物，因此，即在动物方面，我們亦难用譜系来决定每个动物底后嗣应該屬于哪一个物种。因此，我們虽然以为实在的本質确乎可以为生产过程傳达下去，而且以为只有它可以得到物种的名称，可是我們亦将茫然不知何为实在的本質。此外我們还可以說，如果动植物底种只是依生产来分辨的，那么我們还得跑到印度，来看看这个动物底父母，那个植物底前代，以便断定这是虎，那是茶么？

24 亦不是由实体的形式所分別的——总而言之，我們看到，各种实体底本質，就是人所形成的那些可感性質底集合体，而且人們在分类各种实体时，大部分都不考察它們底实在的內在組織。至于所謂实体的形式，則思想到它們的人更是少的；只有在世界上这一部分熟悉了經院中用語的人們，才能思想到它們。但是那些不学之人虽然不自夸自己洞見了事物底实在本質，虽然亦不費心来思維实在的形式，虽然只借可感的性質来分別各种事物，可是他們往往更清楚地知道事物底差异，并且能更精細地根据它們底用途来分別它們，并且能明白地知道各各会有什么結果；至于那些独具慧眼，博学多能的人，虽然观察得它們較深一点，虽然較自信地談說一些較秘密，較根本的东西，可是他們并不如前一种人知道得那样清楚。

25　物种的本質是由人心所形成的——我們縱然假設，人們如果認眞来探求各个实体底实在本質，就会眞把它們發現出来，可是我們仍不能合理地假設，所謂分类命名，不是根据于明显的現象，而是根据于实在的內在的組織；因为在一切国家中，各种語言是在各种科学以前久已确立的。因此，在各民族間，虽有人們形成通用的各种概括的名称，可是他們并非哲学家，或論理学家，而且他們亦并未費心来探求过所謂形式或本質。在一切語言中，那些較概括的名詞大部分都是由无知識的文盲产生的，而且它們的意义亦是由这些人們所賦与的。不过这些人們在分类和命名时，只依据于他們所看到的那些可感的本質；而且在要提到一个物种或特殊的事物时，他們亦往往依此来向人表示。

26　因此它們是很繁杂，很不定的——我們既然依据名义的本質，而不依据实在的本質，来分类实体，命名实体，因此，其次要考察的問題就是，这些本質是怎样形成的，什么人形成的。說到后边这个問題，則我們分明看到，它們是由人心所形成的，而不是由自然所形成的。因为它們如果是自然底产品，則在各个人方面，它們不会成了互有差异的，如經驗所报告的那样。因为我們一考察之后，就会知道，任何种实体底名义本質，在各人都不是一致的；就是我們最熟悉的那些实体，亦是这样的。“人”字所表示的这个抽象观念如果是由自然所形成的，則它在各个人万不会成了不一样的。万不能此一个人說他是理性动物，彼一个人說他是无毛、两腿，而有寬指甲的一种动物 animal implume, bipes, latis unguibus。人們如果把感觉和自發运动所形成的复杂观念同某种形相的身体連合起来，并且称之为人，則他便形成了一种人底本質；另一个人在进一步考察之后，如果又加上理性，則他又形成了另一种人底本質。因为这种緣故，同一个体在此人看来就眞是一个人，在

彼人看来，就許不是。我相信，差不多人都不会以为这个众所共知的直立形相，是人类底本質的差异；不过我們仍然看到，动物底种多半决定于它們底形相，而少决定于它們底譜系。因为人們常常爭辯，各种人形的胎兒，是否应当保存，是否应当受洗礼。而他們所以要如此爭辯，只是因为胎兒底外面形相，和普通嬰兒底身体不同。不过他們虽然如此爭辯，可是他們仍不知道那些胎兒是否如形相不同的嬰兒們将来一样可有理性。有些嬰兒們，虽然形相正确，可是他們有的終身并沒有絲毫理性，而且甚至还不及一个猿或象；因此，我們并看不到有任何标記，証明他們是被有理性的灵魂所支配的。因此，我們就分明看到，人們只以为外面形相是人底本質，而不以理性官能为人底本質。因为人們在这里只看到胎兒缺少某种外形，并不知道它們将来是否在适当的时期中要缺乏理性。在这种情形下，有学問的神学家和法律家，必須把理性动物这个神聖的定义抛弃了，而代以人类底其他本質。在这里，孟納智先生 Menage 曾供給了我們以一个值得注意的例子。他說，"僧正聖馬丁 St. Martin 生时，很不象人样，因此就有人說他是一个妖怪。因此，人們就考虑了許久，研究他是否应該受洗。不过他長来長去，究竟把眞相露出来，因此，人就給他施了洗礼，正式承認他是一个人。自然把它鑄造得很不象样，因此，人終身以丑陋僧正 Abbot Malotru 一名呼他。他系凱因 Caen 人"——見 Menagian$\frac{278}{430}$("弥那智嘉言鈔"系法人 Giles Ménage 所集)。我們看到，这个嬰兒只因其形相出奇，就几乎被逐于人类以外。他底逃脫亦正是僥幸；而且我們可以断言，他如果再長得怪一点，則人們将不認他为人，而且要把他处死了。不过我們仍不能解釋，他底面上的形色在稍一变更之后，有理性的灵魂何以就不能在其中居住。他那种丑陋的形相，既然不妨他在教堂中得为尊者，那么他底面孔縱然再稍長

些，鼻子縱然再稍平些，嘴縱然再稍寬些，何以就不能同他底灵魂相契，使他不得为尊者呢？这眞是不可解釋的了。

27. 因此，我很想知道，那个物种底确立不移的界綫，究竟在什么地方。我們如果一观察，就会分明知道，自然并沒有造了这种东西，并沒有在人类中建立了这种东西。无論这种实体或其他实体底实在本質，都是我們完全不知道的；因此，我們在自己所形成的名义的本質方面，是很不确定的。我們如果問許多人，形相奇怪的胎兒，在生后是不是算一个人，則我們一定会遇到各不相同的答案。由此看来，我們虽用名义的本質来限制来区分各种实体，可是那些本質只是由人自由所形成的，并不是精确地由自然所确立的界限摹拟来的，因此，各种实体并不是由此种界限来区分的。誰能決定李西塔 Licetus (Encyclopædic ad Aram My sticam Nonarü 第1卷、第3章)所提到的那个人头豚身的妖怪应該屬于那一个物种呢？又有誰人能決定人身兽头(如犬头，馬头)的那些动物应該屬于那一种。这些动物如果活下去，并且能說話，則我們底困难更会加增了。如果上部分是人形，下部分是猪形，則我們如果杀了它，那亦算謀害么？我們必須請問僧正，它是否是人，是否可到洗礼盘前么？我确乎听說，在不几年前，法国曾有一种相近似的情形。动物种类底界限是如此不确定的，因此，我們只能用自己所集合的复杂观念为我們底尺度。因此，我們并不能确知一个人是什么。我們如果怀疑什么是人，則人們或者会以为我們是大愚。不过我想，物种底界限，并不是确定的，而且形成名义本質的那些簡單观念底数目，亦是不能确定，不能确知的；因此，我們在这方面，正可以有極大的怀疑。我想人这个字底任何定义，我們对那种动物的任何叙述，都不能很完全，很精确，都不能滿足一个好思好問的人。任何定义都不能得到普遍的同意，而且人們在决定案件时，

在决定各种胎兒底生与死，受洗与不受洗时，并不能到处都謹守这种定义。

28　不过它們并不如混杂情状那样任意——各种实体底名义本質，虽是由人心所形成的，可是它們并不是任意所形成的，如混杂情状底那些名义的本質那样。要形成任何名义的本質，有两个必需的条件。第一，它所包含的各观念，无論如何复杂，必須有紧凑的联系，只形成一个观念。第二，那样联系起来的特殊观念，必須确乎是始終同一的，不能多，亦不能少。因为两个抽象的复杂观念，如果其所含的各个部分数目有差，或种类有差，則它們便是两个互异的观念，而不是同一的观念。在第一方面，人心在形成它底复杂的实体观念时，只能依据于自然；而且它所联系的那些观念，我們亦必須假設它們在自然中原有联系。沒有人会把羊声和馬形集合起来，或把鉛底顏色和金底重量及确性集合起来，以求形成一个实在实体底复杂观念。倘或不然，他就是故意来用幻想充滿自己底脑海，并且用不可了解的文字来同人談論了。人們旣然看到某些性質永远在一塊連合着，因此，他們就摹拟自然，并且用这些联合好的观念，造成他們底复杂的实体观念。因为人們虽然可以任意形成各种复杂观念，并且随意給它們以各种名称；可是他們在談說实在的事物时，如果想使人了解，則他們必須在某种程度內，使他們底观念同他們所說的事物相契合。否則人底語言会成了巴伯 Babel 底語言。(見"旧約"創世記第 11 章——譯者)而且各人底語言旣然只有各人知道，則語言文字便不能供談話和日常生活之用；因为那些文字所表示的那些观念，已經同平常的現象不相符合，而且同实在存在的实体不相符合。

29　不过这些观念仍是很不完全的——第二点，人心在形成它的复杂的实体观念时，它所結合的各个观念虽然都是实在共存

的，或被人假設为共存的，可是它所集合的各观念底数目，会因造作观念者底注意，勤劳，想象，而有所差别。人們普通都安于少数可感的性質；至于别的性質縱然亦很重要，縱然亦同人們所取的那些性質有同样紧密的联系，可是人們会往往地(縱不是經常地)把它們忽略掉。可感的各种实体可以分为两类，一种是有机体，它們可以为种子所蕃殖。在这些物体方面，形相是主要的性質，而且是能决定物种的一个最重要的部分。因此，在动植物方面，某一个有形相有广袤，有凝性的实体，就可以为物种底区分标准。因为人們虽然似乎很珍視理性动物这个定义，可是假如有一个动物有理性，有語言，而无平常的人形，則它虽是理性动物，我相信，人亦不会認它是一个人。如果巴兰 Balaam 底驢終生能有合理的談話，(見“旧約”民数記 22 章 28 节)一如它同它主人那一次所談的話，則我眞不知道，人还是以为它是一个人，还是以为它仍是一头驢。在动植物方面，我們所注意，所依从的乃是它們底形相，至于在不被种子所生殖的那些許多物体中，則人所注意，所依从的，乃是顏色。因此，我們如果看到有黃金底顏色，則我們便容易想象，那个复杂观念中所包含的其余性質，亦都在那里存在。平常我們認形相和顏色这两种明显的性質，为各物种中的主要观念，因此，見了一張好画片，我們立刻会說：“这是獅子，那是玫瑰；这是金杯，那是銀杯”，而我們所以如此分辨，只是憑借于鉛笔給眼所表象出的那些不同的形相和顏色。

30　不过它們仍足以供普通談話之用——这种途徑虽然已經足以形成粗疏紛乱的概念，虽然已經足以使我們有了含混的思想方法和談論方法，而且一个名称虽然亦表示着一种事物，可是人們对各种事物所包含的簡單观念底确数，并不能意見一致。这亦并不足为奇，因为各种簡單的观念虽然恒常地，紧紧地，在自然中联

合为一，虽然經常共存于同一物体中，可是我們如果要想知道，它們是什么样的，則我們必須費許多时間，辛苦，技术，严格的探討和長久的試驗。大多数人們并沒有些小的时間，意向和勤劳，来用在这一方面，因此，他們就安于事物底一些少数明显的外形，并且由此来分类它們，以供日常生活之用。因此，他們就不經考察，而一直給它們以名称，或应用已經通行的名称。在日常的談話中，人們虽認这些名称为足以标記少数共存的明显的性質，可是这些名称并沒有确定的意义，并沒有包含着不能增減的各簡單观念，更沒有包含着自然中联系好的一切观念。关于物种和物类人們虽然有許多爭論，而且他們亦常常談論到物种的差异，可是人們一考察之下，就会看到，各种文字很少有确定的定义。因此，他們正可以合理地想象，人們寻常所爭論的那些形式只是一些幻想，并不能使我們洞見物种性質。而且人們如果知道，各人对于各种实体底名称，都不能給与以相同的意义，他們就可以断言，各种实体底名义本質，虽然是由自然摹拟而来的，可是它們全部或大部分都是不完全的，因为那些复杂观念底組織是会因人而异的。因此，自然中縱有这些預定的界限，而寻常物种底界限仍是由人形成的，不是由自然形成的。眞的，自然所形成的許多个别的实体，可以互相契合，互相类似，可以做为分类底基础。不过我們所以分种别类，旣然只是为命名起見，而且只是想用概括的名詞来包含它們，因此，我就不知道，自然何以会确立了物种底界限；退一步說，自然縱然确立了这些界限，而我們底物种底界限，亦不能精确地同它們相契。因为我們旣然需要概括的名詞以为当下之用，因此，我們便无余暇来尽数發現各种性質，以便了解它們底最重要的差异和契合。因此，我們只是依据一些明显的現象，把各种事物分成种类，以便較容易地用概括的名称，把我們关于它們的思想傳达出去。因为我們在

实体方面所認識到的，既然只有在其中联系着的一些簡單观念，而且我們又看到，有一些特殊的事物，同另一些特殊的事物，在少数这些簡單观念方面，是相契合的，因此，我們便認那个集合体是我們底物种底观念，并且給它以一个概括的名称。这样一来，則我們在記述自己底思想，或同別人談話时，我們便可用簡短的文字，来表示具有那个复杂观念的一切个体，而不必一一列举形成那个观念的一切簡單观念。这样我們便不至于費时費力，反复地尽管叙述；——我們常見人們在談論任何无名称的新物种时，往往要如此周折。

31 同一名称所表示的物种底本質，可以互相差异——这些实体底种类，在普通談論中，虽然很可以适用，可是我們又分明看到，各种个体所共具的这个复杂观念，是会因人而异的；那就是說，有些人底观念是較精确的，有些人底观念是較不精确的。这个复杂的观念所包含的各种性質，在有些人是較多的，在另一些人是較少的，因此，它显然是由人心所做成的。在兒童們看来，黃亮的顏色就是黃金，在別人看来，又得加上重量，可展性，可熔性：在第三者看来，又得加上別的与黃色常相連合的一些性質（它們与黃色連合的程度就如重量和可熔性那样）。因为这一类性質，各各都有同等权利，来加入它們共寓的那个实体底复杂观念中。人們既然按照他們各別的考察、技能和观察，或加或减各种簡單的观念，而且在加减时又同他人相反，因此，他們就各人有各人底黃金本質。因此，这些本質就是他們自己所形成的，不是自然所形成的。

32 我們底观念愈概括，則它們愈不完备，愈不完整——在最低級的物种方面，或在最初步的个体分类方面，构成其各为本身的簡單观念底数目，如果是因人心而异的，那我們就会看到，它們在更概括的綱目方面，就是在論理学者所謂类一方面，更是如此的。

这些复杂的观念是人們故意讓它們不完全的；而且我們在一观察之下，就会看到，事物本身中所含的某些性質，在类别的观念中是故意被人舍掉的。因为人心既然想形成概括的观念，来包括各种特殊情节，則它便不能不把时間情节，空間情节，以及使它們各不相通的那些情节除掉，同样，它如果要形成更概括的观念，以便包含各个物种，則它又不得不舍掉那些使各个物种互相差异的那些性質，又不得不在那个新組合体中加进各个物种所共同的那些观念。人們所以要用一个名称来表示由几內亞和秘魯来的各种黃色物体，原是为的方便，同样，他們所以要形成一个名称，以来包括金，銀，以及别种物体，亦是为的这种方便。而他們所以能这样做，只是因为他們把各个物种所特有的那些性質舍掉，而以它們所共的那些性質做成一个复杂的观念。我們在这个观念上，如果加以金屬一名，則我們便形成了所謂类。这个类底本質，就是一个复杂观念，这个观念中只包含着一些观念中所共有的可展性，可熔性，以及某程度的重量和确性；至于金，銀，以及金屬一名下所包含的别的物种所特有的顏色及其他性質，就被排斥于这个观念之外。由此我們就分明看到，人們在形成概括的实体观念时，并不精确地依照自然所立的模型；因为任何物体不能只有可展性和可熔性，而无其他同样不可分离的性質。不过人們在形成概括的观念时，多半在以簡短而含蓄的标記，来形成得用的語言，以便迅速地表示自己的意思，并不在乎探求事物底实在的精确的本質；因此，他們在形成他們底抽象观念时，大半都着眼于那个目的，就是要求儲蓄一些概括的，含蓄(程度不同)的名称。因此，在有关物类和物种的这全部議論中，較概括的类只是种方面的片面的概念，至于种，則它亦是各个体方面的片面的概念。因此，有人如果主張，一个人，一匹馬，一个动物，一棵植物，都是由自然所造成的实在本質来

区分的，則他必然地主張，自然在形成各种实在的本質时，是太慷慨大方的，它給物体形成一种本質，給动物形成另一种本質，給馬形成第三种本質，并且很寬大地把这些本質都加之于拚賜福乐上边。但是我們如果一考察在这些种类中，究竟有什么新發現，我們就会看到，在这方面，并沒有什么新东西，所有的只是一些含蓄程度不同的标記。我們借这些标記可用少数的綴音，来表示一大些特殊的事物。至于所表示的事物数目之多少，則看我們所形成的那些概括的概念范圍寬窄而定。在这方面，我們可以看到，較概括的名詞往常是較不复杂的观念名称；而且每一个类，只是它所包含的各个种底片面的观察。因此，我們如果想，这些抽象的概括的观念是完全的，則我們所說的，只可以应用于它們和表示它們的名詞之間的那种确立的关系，并不能应用于自然所造的任何实在的东西。

33 这些都适合于語言底目的——这些都适合于語言底眞正目的，都足以用最簡易，最直捷的途徑，来表示我們底意念。因为一个人所要談論的各种事物，如果都同“广袤和凝性”这个复杂观念相契，則他只須用“物体”一名，就能表示一切。一个人如果再加上别的观念——就如“生命”，“感觉”，“自發运动”等名詞所表示的各观念——則他只須用动物一詞，就能表示具有这些观念的一切动物。一个人如果再用身体，生命，感觉，运动，推理能力等和某种形相，来形成一个复杂观念，則他只須用很簡單的“人”字，就能表示和那个复杂观念相契合的一切情节。我們所以分种别类，目的正在于此。不过人們在分种别类时，并不曾考察过任何实在的本質，或实体的形式，因为我們在思想那些事物时，我們根本就不知道这些东西，而且我們同他人談論时，我們底字义中亦并不包含着这些东西。

34 举食火鷄为例——最近我在聖詹姆士公园中見了一只鳥,它大約有三四呎高,有一層类似羽又类似毛的外衣,色深棕,无翼,只有两三小枝下垂,如西班牙帚似的;它底腿很長大,足有三爪;其后无尾。我如果同任何人談起这个鳥来,則我必須照上边这样叙述,以使别人来了解我。但是人如果告我們說,它底名字是食火鷄,則我在談話中,便可以用这个名詞,来表示上边叙述的那个复杂的观念。不过这个名詞現在虽然成了一个物种的名称,可是我仍如前一样,并不能由此知道了这类鳥底实在本質或組織。可是我在未学得这个名称之时,我已經知道这种鳥底性質,正如許多英国人对于英国常見的天鵝和蒼鷺这两种鳥底性質所知的一样。

35 决定物种的是人,举黃金为例——由前边所說的看来,我們知道,只有人可以造成事物底种类。因为各别的物种旣是由各别本質形成的,因此,我們就分明看到,只有能造作抽象观念的人們,才能形成所謂物种,因为抽象的观念正是名义的本質。如果我們見了一个物体,具有金底其他一切性質,只是缺少着可展性,則我們一定会問,它究竟是否是金,究竟屬于那个物种。这个問題只能决定于黃金一名所表示的那个抽象观念。因此,一个人如果在“金”这个音所表示的名义本質中,沒有把可展性包含进去,則这个物体可以說是眞正的金。可是一个人如果把可展性包括在他底金底种观念中,則那个物体便不是眞正的金,便不屬于那个物种。我可以請問,誰造成这些同一名称的各种不同的物种呢?我想这一定不是自然,一定是人,因为人可以形成这两个不同的抽象观念,使它們所集合的各种性質,不确乎是一样。不过我們虽想象有一种物体具有黃金底其他性質,只缺乏其可展性,可是这并不是一个无稽的假設;因为我們知道,金有时是很脆的,亦如玻璃一样,受不住錘打。可展性固然可以加入或退出“金”一名所表示的复杂观念中,

就是它底特殊的重量，确性，以及别的相似的性質，也可以有如此說法。因为不論我們加进什么或減了什么，而形成物种的仍只是那个名称所表示的那个抽象观念；而且任何特殊的物体只要同那个观念相契，它就应該得到那个名称，并且应該屬于那一个种。因此，一切东西都可以是眞正的金，都可以是十足的金屬。这个物种之决定分明是依据于人底理解，因为只有人可以形成或此或彼的复杂观念。

36　自然造作成相似性——簡單說来，就是这样的自然所造的許多特殊的事物，在許多可感的性質方面是一致的，而且在它們底內在結构和組織方面，亦或者是一致的。不过各种事物所以区分为各种各类，并非由于这个实在的本質。只有人們可以給它們分类命名，以便造作一些含蓄的标記，而他們所以如此，正是因为他們看到，在各种事物中，有許多性質联系在那些事物中，而且有許多个体，在这些性質方面是一致的。在造作了各种标記以后，我們便可以把各个个体分为物种，加以徽志；而我們所以如此，只是看它們是契合于这个抽象观念，或那个抽象观念而定的。因此，我們就說，这是藍色，那是紅色；这是人，那是黑猕。我想，所謂物类和物种底职务，亦就尽于此了。

37　又使相似性在物种中繼續下去——我自然承認，大自然在不断地产生各种特殊的事物时，并不常使它們成为新种，成为异种，而要常使它們互相类似，互相联絡。不过我仍然覚得，要說人們分类它們时所依据的物种底界限，是由人所造成的，那也是正确的，因为各种名称所区分的各个物种底本質，如前所証明的，只是由人所形成的，很少与它們所从出的事物底內在本質互相适合。因此，我們可以正确断言，这种事物底分类法完全是由人所造成的。

38 每个抽象的观念，就是一个本質——在我底学說中有一件事情，在我看来虽是毫无疑义的，可是在别人看来，或者似乎是奇特的。我底意思是說，由前边所說的看来，我們可以断言，每个名称所表示的每一个抽象观念，就是一个独立的物种。不过眞理旣是如此的，則我們亦不得不如此說。这种說法是不能更改的；要想更改，則人們必須給我們指示出，物种是为别的东西所限制，所区分的；不但如此，而且他們还得給我們指示出，概括的名詞所表示的，不是我們底抽象念观，而是异乎此的一些东西。我眞願意知道，一个長毛犬为什么同猎犬不是各异的物种。說到差异的本質，則我們在猎犬和長毛犬方面，固然观念不到它，可是卽在象和鬈毛猎犬方面，我們亦一样观念不到它。我們区别它們时所以有本質的差异可以依据，只在于附有各种名称的那些簡單观念底集念体是差异的。

39 物类和物种只是为命名而造作的——在上边所举的水和冰的例証中，我們已經看到，人們所以要造作物种和物类，只是为得要形成概括的名称，而且概括的名称，对物种底存在縱非必需的，至少对物种底完成，亦是必需的。不过除了这个例証以外，我們在另一个很熟習的例証中亦可以看到这一点。人如果用一个名称来称呼一个无声响的表同有响声的表，則那两种表在他看来就是一种。但是另一个人如果叫一个为表，叫另一个为鐘，而且他对于那两个名称又各有复杂的观念；則那两个表在他看来，就成了两个物种。人或者說，这两个表底內在組織和結构是不同的，而且鐘表匠对这种差异亦有一个明白的观念。但是我們分明看到，一个人如果只用一个名称来称它們，則在他看来，它們只是一个物种。因为在內在的組織中，什么足以形成一个新种呢？有些表其中有四輪，有些表其中有五輪，那么在工匠看来，这就足以构成物种的差

异么？有些表有細絲和發条輪，有些沒有；有些有活动的平衡輪，有些是为螺旋式的彈簧所节制的，有些是为猪鬃所节制的。工匠既然知道表底內在組織中，这些机括以及別的互异的各种机括，那么这些东西在他看来，就足以形成物种的差异么？眞的，这些表确乎有实在的差异，不过这种差异是否足以成为本質之差或物种类之差，那只看表这一名所表示的那个复杂观念而定。它們如果都同那个名称所表示的那个观念相契合，而且那个类名亦并沒有包含着別的差异的物种，則它們便不是本質上有差异的。但是如果有人願意根据表底內部組織中所有的差异，来做出較精細的分划来，并且給那些精确的复杂观念以各种行将通行的名称，則那些表在他們看来，就成了新的物种，因为他們具有各种有名称的观念，而且能借那些差异把那些表分为数种，因而使表这个名称成了一个类名。但是人們如果不知道表底机括和內面結构，而且他們所观念到的，只有外面的形相和体积，以及針底記时的动作，則这些表便不是各异的物种。因为在他們看来，那些別的名称都是表示同一观念的一些意义相同的名詞，而且它們所指示的，亦只是一个表，并沒有別的。在自然的事物方面，我想亦是一样的。人人都会相信，有理性的人底內部机輪和彈簧（譬喻之詞）和易兒內部的不同，亦正如他們相信，易兒和黑狒內面的結构不同似的。不过（我們如想知道）这些差异是否是本質之差或物种之差，則我們只得看它們同"人"这一个名詞所表示的那个复杂观念是否相契。因为我們只能借这个观念来决定它們是否是人。

40　人造事物底种类比自然事物底种类較为不紛乱——由前边所說，可以看到，在人工的事物方面，何以比自然的事物方面，較少杂乱，較少紛歧。因为一个人造的事物既是人底产品，而且它既是工匠所設計的，既是工匠所熟知的，因此，我們假設它底名称所

表示的观念和本質，一定是容易确知，容易了解的。因为各种人造事物底本質或观念，既然大部分成立于各可感部分底确定形相。而且匠人在其所运用的物質中所形成的运动，亦依靠于此，因此，我們底官能便可以使我們对这些事物形成确定的观念，并且确立了各种名称底意义，以来区分人造事物底种类。而在自然的事物方面，則我們在区分时，便有較多的疑点，难点和歧义，因为它們底差异和动作所依靠的各种机括，不是我們所能發現的。

41 人造的事物亦有各别的种类——我想人造的事物亦和自然的事物一样，它們亦有各别的种类；因为我們看到，人們往往依据各概括名称所表示的各别的抽象观念，来井然不紊地归类它們，而且它們底种类之互相差异亦正如各自然实体底种类之互相差异一样。因为表和手槍在我們心中既有各别的观念来表示它們，而且在同人談話时，又有各别的名称来表示它們，那么它們为什么不能同馬和犬一样，成功为各别的物种呢？

42 只有各种实体能有固有的名称——在实体方面，我們还可以进一步說，在一切观念中，只有各种实体能有固有名称，以表示單一的特殊的事物。因为簡單的观念，情状，同关系三者，如不为人所現見，則人們并不常特意要分别提到它們。至于混杂的情状，則大部分都是倏生倏灭的一些动作，不能有永久的綿延。至于各实体，則不如此，它們系主动者，而且在其中，各种簡單的观念，形成一个复杂的观念，而用一名加以表示；因此，它們就有永久的联合。

43 我虽然已經把这个题目討論了好久，可是其中仍不免有模糊之处，这一点，我不能不求讀者底原諒。不过我很希望人們知道。要想使人脫离了物种的差异，赤裸裸地来思想事物本身，可是同时又用文字来指导他底思想，那是很困难的。因为我們如不給各

种事物以名称，則我便无所說的；可是我如果給它們以名称，則我又把它們分了类，并且把那个物种底平常的抽象观念提示給人心，因而把我底原意阻障了。因为我們如果一面談論“人”，同时又要把人字底普通意义丢掉（就是把那个名称平常所表示的抽象观念丢掉），只便使讀者来考察人自身，并来考察：他在內在組織和实在本質方面（就是在他所不知的一方面）同別的人有什么实在的差异，那就是无聊戏論了。不过我們只要想提說事物底假設的实在本質和种类（設想为自然所形成的），并且想讓人知道，各种实体底类名所表示的东西并不存在：而我們仍不得不以指喻指。不过要想用平常的名称来表示我这一層意思，那并不容易，因此，我可以借一个特殊的例子，来明白指示人心对于物种的名称和观念，所有的不同的观察。因此，我在这里要指示出，复杂的情状观念怎样有时参照于别的有智慧的心中的原型（就是参照于别人在这些观念底通行名称上所加的意义），有时完全不参照于任何原型。此外。我还要指示出，人心怎样常把它底实体观念参照于实体自身，或其名称底含义；此外，我还要指示明白我們所了解所应用的事物底种类，有什么性質。此外，我还要指示明白，那些物种底本質是怎样性質。我想要發現我們知識底范圍和确性，这种性質是必須要知道的，而且它底重要性亦比我們乍看之下較为大些。

44 举 kinneah（妒忌）同 niouph（通奸）两字为混杂情状底例証——我們可以假設：亞当是一个成人，并且具有良好的理解力；不过他处于异乡，周圍的事物都是新的，都是他所不知道的。此外，我們还可以假設，他了知这些事物时所憑的官能亦正如别的象他这年紀的人所有的官能一样。他看到拉麦（Lamech）比平常憂愁，因此，就想象他是猜疑他夫人亞大 Adah（他甚爱其夫人）对别的男子有过分的爱情。（見“創世記”）亞当就把这种意思向夏娃

提說，并且希望她留心，不要讓亞大做出不体面的事。他在談話中，曾用过 kinneah 和 niouph 这两个新字，不过后来亞当知道自己想錯了，因为拉馬克所以愁悶，只是因为他杀了一个人。不过kinneah 和 niouph 这两个各别的名称并未曾失掉其各别的意义，所謂 kinneah 就是表示丈夫怀疑其妻对自己不忠，所謂 niouph 就是表示犯了奸邪的行为。在这里，我們分明看到，有两个混杂情状底复杂观念，而且它們各有各的名称，又是本質不同的两种行动。不过我可以問，这两种各别情状底本質是怎样成立的？我們分明看到，它成立于各簡單观念底精确的集合体，而且这些集合体是各不相同的。我可以再問，亞当心中这个复杂的观念，就是他所謂 kinneah 是否是貼切的；显然，它是貼切的，因为它既是簡單观念底集合体，并不与任何原型相干，并不摹拟任何模型，而且它既是任意集合来的，抽象出的，因此，它必然是貼切的，因为他用 kinneah 一名向他人所表示的一切簡單观念，正是这个复杂观念中所包含的。他既然自由集合了那些观念，因此，那个集合体中所有的一切亦正是他原意要加入的，因此，它不能是不完全的，不能是不貼切的，因为它既不表象任何原型，因此，它亦就不参照于任何原型。

45 不过 kinneah 同 niouph 这两个字慢慢通行以后，情形便又不同。亞当底兒子們，同他有相同的官能和能力，他們亦可以在自己心中任意造作各种混杂情状底复杂观念，亦可以任意抽象它們，并且任意用任何标記来表示它們。不过我們所以要应用各种名詞，原是要想把自己心中的观念表示于人，因此，两个人如果想談論，想傳达思想，則他們必須用同一的标記来表示同一的观念才行。因此，亞当底子孙們如果听着人常用 kinneah 和 niouph 这两个字，則他們便不能認这两个字是无意义的声音。他們必須断言，这些字一定表示着一些东西，一定表示着一些观念，一定表示

着一些抽象的观念，而且他們既是概括的名称，所以那些抽象观念亦就是那些名称所表示的物类底本質。因此，他們如果要应用这些文字，并且認其为已經确立，已經共認的事类名称，則他們必須使这些名称所表示的自己心中的观念，契合于这些名詞所表示的别人心中的观念,并且把那些观念作为模型,作为原型。因此，他們这些复杂情状底观念是容易不貼切的,因为这些观念(尤其是集合了許多簡單观念的那种复杂情状）很不容易和同一名称所表示的别人心中的观念相契合。在这方面,我們虽然易于找到改正，虽然可以向用这些字的人請教我們所不知的字义，可是我們究竟不能知道,在同我們談話的那人心中，妒忌和通奸(我想它們正相应于 קנאה 和 נארף)这两个名称确乎表示着什么，正如我們在語言初兴时不經解釋,就不能确知道 kinneah 和 niouph 这两个字在别人心中表示着什么一样,因为它們都是各人任意所造的标記。

46　在实体方面我們可举 zahab (金)为例——我們还可以由同样途徑来考察初通用的实体名称。亞当底一个后裔,在山中慢游时,碰到一个明亮悦目的实体,他于是就把它带到家中給亞当。亞当看了看，知道它是硬的,有明亮的黃色，并且有特別大的重量。他起初所注意到的或者就限于这些性質，于是他就由此抽象出一个复杂观念来,并且使这个复杂观念所表示的实体,具有特殊的黃色和極大的重量(与其体积相較)。于是他就又以 zahab 一名給它，以来标記具有这些性質一切实体。在这里,我們分明看到,亞当所做的和先前不一样。他先前虽然亦形成混杂情状底观念,并且称之为kinneah 和 niouph,可是他在联合这些观念时，只憑借于自己底想象,并不依据于任何存在的事物;而且任何事情只要同他那些抽象观念相合,則他便用那些名称来称他們,并不考察那一类东西究竟存在与否;因为他底标准是自己定下的。不过在形成这个新实体

底观念时，他底做法是完全相反的。他这里的标准是由自然所定的。因此，即在那个实体不現在时，他如果用观念来表象它，他亦不能在那个复杂观念中加进他所未知覺到的任何簡單观念。他要留心使自己底观念契合于这个模型，并且要使其名称所表示的，亦就是这样相契的一个观念。

47 亞当用 zahab（金）一名所表示的这个物体，既然同他以前所見的任何物体不同，因此，人人都会承認它是一个各别的物种，并且有特殊的本質，而且 zahab 一名就是那个物种底标記，而且是凡具有那种本質的一切事物底名称。不过我們看到。亞当用 zahab 一名所表示的那种本質，只是一种坚硬，明亮，黃色，沉重的物体。不过好問的人，仍不以認識这些表面的性質自足，因此，亞当就又不得不进一步来考察这回事体。因此，他就又用火石来錘打它，看看在其中能發現什么东西。他于是看到，在打击之后，它可以起了变化，不过却不能分成碎片；而且它虽易弯曲，却不易折断。因此，可展性就又加在他以前的观念中，又形成 zahab 一名所表示的那个物种底本質中的一部分。在更进一步試驗之后，他又發現了可熔性和确定性。因此，这两种性質又可以根据同样理由和别的性質一齐加入 zahab 一名所表示的那个复杂观念中。如果它們不能加入，則前述的性質亦一样不能加入，因为我們在两方面所有的理由都是无所軒輊的。这些性質如果都能加入，則我們在这个物質中所能繼續發現的一切性質都可以依据同一理由加入，以形成 zahab 一名所表示的那个复杂观念中之一成分，并且成功为那个名称所标記的那个种屬底本質。不过这些性質既是无限的，因此，由这个途徑，依这个原型，所形成的观念，永远是不能相称的。

48 实体观念是不完全的，因此，是因人而易的——不过还不止此。由此还可以推断說，各种实体底名称不但实际上有不同的

意义，而且我們必須假設它們有不同的意义。它們底意义是因人而异的，因此，語言底功用便大受障碍。如果任何人在任何物質中所發現的特殊性質，都被假設为共同名称所表示的那个复杂观念底一个必然部分，那么結果人們必須假設，同一个文字在不同的人会有不同的意义。因为他們不得不相信，在同一名称的各个实体方面，这些人所發現的各种性質，是会为別的人們所不知曉的。

49　因此，人們要假設一个实在的本質，以来确立它們底种类——为避免这層糾紛起見，人們就假設，各个物种都有一个实在的本質，以为其一切性質底源泉，而且他們还用物种底名称，来表示那种本質。不过他們对于实体中那种实在的本質，并无任何观念而且他們底文字所表示的，亦只是他們底观念，因此，他們所能为力的，只是用名称或声音，来代替具有那种实在本質的东西，实則他們并不知道那种实在的本質是什么样的。人們虽然說事物底种类是为自然所形成，是为实在的本質所分划的，可是他們实际上，亦只能在名称方面努力。

50　他們这种假設是无用的——我們如果确說，一切金是固定的；則我們的意思便有两層。一層意思是說，固定性是金底定义底一部分，是金字所表示的那个名义本質底一部分。要照这样解釋，則在“一切金是固定的”这个确言中，所包含的只是金这个名詞底意义。另一層意思是說，固定性不是“金”字定义底一部分，而是那个实体底一种性質。在这种意义下，則金字所表示的乃是一种实体，而且那种实体底实在本質是由自然所形成的。不过在这样代替以后，金字底意义便紛乱而不定，因此，“金是固定的”这个命題虽是叙述一种实在的东西，可是我們在特殊的情形下应用起这条眞理来，則往往会失敗，因此，它并无实在的功用和确定性。因为一切金（就是一切有金底实在本質的东西），縱然确乎都是固定的，

可是我們在这种意义下如果不知道什么是金,什么不是金,則这个眞理还有什么用呢?因为我們如果不知道金底实在本質,則我們便不能知道,那一团物質有那种本質,因此,亦就不知道它眞是金不是。

51 結論——总結起来,我們可以說,原来亞当旣然有自由可以不借任何别的模型,只借自己底思想,来构成混杂情状底复杂观念;則一切人类从来亦都有这种自由。在另一方面,他在拟构实体观念时,如果他不欲自欺,則他又必然得契合于外界的事物,契合于自然所造的原型,因此,一切人类如果要想拟构实体观念,則他們亦必然得由此途徑。此外,我們还可以說,亞当既有自由权,可以用任何新名称来附加于任何观念上,則别的任何人亦都有这种自由(尤其在語言初兴时为然)。不过在这里,却有一点不同,就是,人們在社会中如果已經确立了一种語言,則文字底意义便不易变动,而且縱然变动,亦是要極其謹愼的。因为人們旣然用各种名称来表示自己底观念,而且習俗亦已經使某些名称專表示某些观念,則人們如果故意誤用其文字,那一定是很可笑的。發生了新意念的人們,或者可以冒險造新名詞来表示自己底意念;不过人們因此会認你太于大胆,而且習俗亦不一定会使那些文字通行了。总而言之,我們在向他人傳达思想时,必須要使普通文字所表示的观念同它們底本来意义相适合(我已經詳細解釋过这一層),或者把我們所給它們的新意义表示給人。

第七章 連 詞

1 連詞可以連接句底各部分,或各整个的句子——除了表示

人心中观念的那些文字而外，人們还常用一大些别的文字来表示人心在各观念間，或各命題間所發現的那些联系。人心在向他人表示自己底思想时，不但需要各种标記来表示它所有的观念，而且需要别的文字来表示它自己在那时对那些观念所起的动作。这种表示方法亦有許多，类如"是"和"不是"就是表示人心肯定或否定的普遍标記。不过离了肯定或否定，各种文字虽然就无所謂眞或假，不过人心在向他人表示自己底意見时，不止要联系命題底各部分，而且要按着各种依屬关系，来連合各个整局，以构成紧凑的議論。

2 巧言就在于应用連詞——人心在一長串推論和叙事中，常有各种肯定和否定；而連合这些肯定和否定的那些文字，普通就叫做連詞。一种好文体之所以清晰，所以美丽，多半就在于善于运用这些連詞。要想有完美的思想，人們在思想中只有明白清晰的观念还不够，而且只看到某些观念底契合与否亦不够，他們必須要有連續不断的思想，必須要看到他底各种思想和推論底互相关系。此外，他們如要想表示明白他們那种合理而有系統的思想，則他們还必須有适当的文字来指示他們那談話中的各部分，都有什么联系，什么限制，什么区分，什么矛盾，什么語势 emphasis。在任何方面一有錯誤，則我們不但不能开示听者，反而会使他心生迷惑。因此，不表示任何观念的那些文字，在語言中，亦正有其恒常而不可离的功用，而且人們要想表示得尽美尽善，則这些文字亦正有其功用。

3 它們可以指示出，人心給它底各种思想以什么关系——文法底这一部分是常被忽略的，正如别的部分是过于精細的一样。人們很容易一一写出，各种格 cases，各种性 genders，各种語气 moods，各种时态 tenses，各种动名詞 gerunds，各种目的分詞

supines，因为在这些方面，人們曾經下过很大的辛苦。至于各种連詞，則在一些語言中，亦很似乎分为精确的类别。不过各种介詞 preposition 和連接詞 conjunction 虽是文法中所熟知的名称，而且其中所包含的連詞亦精細地重新分类，可是人如果想要指示連詞底正当功用，以及它們底意义和力量，則他还必須稍費些心思，来体会自己底思想，并且細細地观察推論时心理底各种姿态。

4 但是我們如果想解釋这些文字，則我們仍不能照普通的字典那样，只用别种語言中最相近的文字，把它們翻譯出来。因为它們底意义，在这种語言中，固是不易了解的，可是即在别的語言中，亦是一样不易了解的。它們既是动作底标記，或心理底表示，因此，我們如果想正确地了解它們，必須勤为研究人心底各种观点，姿势，情况，变化，限制，例外，以及其他种种思想，因为它們有的根本沒有名称，有的只有很不完备的名称。这些情节数目很多，远非任何語言中所有的連詞所能表示出的。因此，我們正不必惊异，这些連詞何以大部分会有差异的意义，而且甚至有相反的意义。在希伯来文中，有一个連詞虽只是由一个字母所构成的，可是我記得它有七十种意义，縱沒有这样多，至少我亦确知它有五十种以上的意义。

5 以“但是”二字为例——“但是”这个連詞，在我們底語言中是最習見的，而且人只要說它是一个离接連詞 discretive conjunction，說它等于拉丁文中的 sed，法文中的 mais，就以为自己已經充分解釋过它。不过这个單詞在我看来，似乎表示人心在各种命題間或其各部分間所發現的許多关系。

第一，“但是，我們不必說了。”在这里，“但是”一字表示人心在未完成其进程以前，就停頓住。

第二，“我但是看到两种植物，”在这里，它表示人心在所表示

的植物上加了一層限制，并且否定了别的一切植物。

第三，“你虽然祈禱，但是能使你入于眞正宗教的，却不是上帝。”

第四，“但是他可以坚定你自己底眞正宗教。”第三例中的“但是”表示人心所假設的事情和实际不相符，第四例中“但是”二字表示人心把这里的意思，同前边的意思，恰好对比起来。

第五，“一切动物都是有知覺的；但是一个狗是一个动物，”这里“但是”二字所表示的，只是，后边这个命題附加于前边那个命題，并且为三段論法中之小前提。

6　关于这个字义，我們在这里所談的，只是一个大概——我底本意如果在考察这个連詞底充分意义，并且在各方面来考察它，則我相信，除了这些意义而外，还能附加上許多别的意义。人如果眞照这样来研究，則我正不知道，就我們运用这个連詞的各种途徑看来，它是否仍可以叫做离接連詞，如文法学者所称呼的那样。不过我并不想在这里充分来解釋这一类的标記。我在这个連詞方面所給的各种例証，已經足以使我們来反省各种連詞在語言中的功用和力量，并且足以使我們来思維人心在談論时的各种动作。它可以借各种連詞来向人表示它这些动作，而且在这些連詞中，有的可以恒常包含了全句底意义，有的在某种結构下亦可以包含了全句底意义。

第八章　抽象的和具体的名詞

1　抽象的名詞不能互相作为謂詞；我們可以解釋其故——我們如果仔細考察語言中的普通文字，以及平常用法，我們就会因此

窺見我們观念底性質。我們已經指示过，人心有一种能力可以抽象它底观念，使它們成为概括的本質，用以区分各种事物。每一个抽象观念既是独立的，因此，这两个观念便不能互相轉移，因此，人心就可以憑其直观的知識，观察出它們底差异；因此，在各种命題中，两个完整的观念便不能互相肯定。在通用的語言中，我們就可以看到这一層；在这里，两个抽象观念或两个抽象观念底名称，都不能互相肯定。因为这些观念縱然很相接近，而且，人虽然确乎是一个“动物”，是“有理性的”，是“白的”，可是任何人一听說：“人性就是兽性，就是理性，就是白性”等等命題，則他会立刻看到这些命題底謬誤。这是很明显的，就如同任何最确立的公理一样。因此，一切肯定形容之为抽象的，并不是說甲抽象观念，就是乙抽象观念，只是說把甲抽象观念同乙抽象观念連合。至于这类抽象观念，則在实体方面可以屬于任何一种，在一切别的方面，多半屬于关系，在实体方面，往往屬于能力。就如說“一个人是白的”，那就表示說，具有人底本質的那个东西同时又具有白底本質，而所謂白底本質并不是别的，它亦只是在平常能辨物象的人心中产生出白底观念来的一种能力。又如說“一个人是有理性的”，那就表示說，具有人底本質的那种东西，同时亦具有理性底本質，具有推理的能力。

2 它們可以指示出我們各观念間的差异来——各个名称間这种差异，亦給我們指示出我們观念間的差异来。我們如果一观察我們各种观念，則我們会看到它們底差异。一切簡單的观念都具有抽象和具体两种名称；而按文法学者說的說法說来，抽象的就是所謂名詞 substantive，具体的就是所謂形容字 adjective，就如“白性和白，甜性和甜”就是。在我們底情状观念和关系观念方面亦是一样，就如“正义，正义的，平等，平等的”就是。不过这里却有一層

分别，就是，具体的关系名称（大半在人类方面为然），有些亦是名詞，就如父道，父亲等等。这个理由是易于解釋的。至于在实体观念方面，則我們很少有抽象的名称。因为經院中虽然創造了兽性animalitas，人性humanitas，物体性corporeity，以及别的名称，可是这些字只是很少的，比起无量数的实体名称来，簡直不成比例。在这許多实体名称方面，他們如果都一一給它們造一个抽象的观念，那是怪可笑的。就以他們所造的少数名称而論，他們底学生們虽然津津乐道，可是那些名称并不能通行，亦并沒有得到公共底特許权。这就似乎表示出，一切人类都承認自己观念不到实体底实在本質，因为他們并沒有表示那类观念的名称。（他們如果不意識到自己在这方面全无所知，因而不肯白費工夫，則他們一定会有了这些名称。）因此，他們底观念虽然足可以使他們分辨金和石，金屬和木，可是他們仍不敢放开胆来捏造金性aurietas，石性saxietas金屬性metalleitas，和木性ligneitas等等名詞，因为这些名詞虽說是可以表示那些实体底实在本質，可是他們知道自己对这些本質并无任何观念。人們起初所以要捏造兽性，和人性这些字，只是因为他們相信所謂实体的形式說，只是因为他們强不知以为知，过分自信的緣故。不过这些名詞究竟跑不出他們底經院而外，究竟不能通行于有理解的人們之間。人性humanitas这一个詞，虽然是罗馬人常用的一个字，可是它底意义相差很远，它并非表示任何实体底抽象本質，只是一种情状底抽象名称，它底具体字是人道humanus，而不是“人”homo。

第九章　文字底缺陷

1　我們所以应用文字，原是为記載和傳达我們底思想——由前几章所說的看来，我們很容易知道，我们底語言有很大的缺陷，而且文字底性質本身，就会使许多字底意义含混而不确定。要想考察这些文字是否有缺陷，我們首先得考察它們底功用和目的。因为它們之完全与否，正看它們是否可以达到那个目的以为断。在这部論文底前一部分，我們已經常提到文字底双重功用。

第一是要記載我們底思想。

第二是要把我們底思想傳达于他人。

2　任何文字都可以供記載之用——說到第一項，則任何文字都可以記載我們底思想，以帮助我們底記忆，使自己同自己談話。因为各种声音既可以任意地，无分别地表示任何观念，則一个人可以任意用任何文字来向自己表示自己底观念。在这里，他如果常用同一的标記来表示同一的观念，則所謂文字便无缺陷，因为他既然能借这些文字了解了自己底意思，則語言底正当功用和价值亦就在于此了。

3　要傳达思想，我們要用通俗的和哲学的两种文字——第二，說到用文字来傳达思想，則它們有两种用法。

第一是通俗的，

第二是哲学的。

第一，所謂通俗的用法，就是，我們可以在日常社会中用各种文字来表示各种思想和观念，来同别人談論日常的生活。

第二，所謂哲学的用法，就是要用它們来傳达事物底精确观

念，并且用普遍的命题，来表示确定而分明的眞理，以使人心在追求眞理时，有所依着，有所满足。这两种用法是很有分别的；后来我們就会看到，一种需要極大的精确性，一种只需要普通的精确性。

4　文字底缺点，在其意义含混——在傳达思想时，語言底主要目的旣然是想讓人了解自己，因此，任何文字在听者心中所刺激起的观念同說者心中所有的观念如果不一样，則在通俗的意义和哲学的意义两方面，文字都不能尽其功用。各种声音同我們底观念旣然沒有自然的联系，而且它們所有的意义旣然都是由我們所附加的，因此，它們所以含混，所以不定，所以有缺陷，多半原因于它們所表示的观念自身，而不是由于此一声音比彼一声音較能表示那些观念。因为說到声音，它們都是一样完全的。

因此，此一些文字所以比彼一些文字較为含混，較为含混，只是因为它們所表示的那些观念互相差异。

5　缺陷底原因——各种文字在自然方面旣然沒有意义，因此，我們如果想同别人交換思想，并且作有意义的談話，則我們必須要学会各个文字所表示的观念，并且要把它們記在心里。不过这都是不易做到的。

第一，因为它們所表示的观念是很复杂的，是由一大些观念集合起来的。

第二，因为它們所表示的观念在自然中并无联系，而且在自然中并无任何确定的标准，来改正它們，校正它們。

第三，因为一个文字底意义必須同一个标准相参照，而那个标准是不易知道的。

第四，因为文字底意义，和事物底实在本質，是不能精确地同一的。

这些困难都是發生于本可了解的文字底意义方面的；至于那些本不可了解的文字，則我們不必在这里提說；屬于这类的，就如顏色底名称之于盲人，声音底名称之于聾者，等等，因为这些名称所表示的簡單观念，在对方并沒有适当工具来接受。

在一切这些情节下，我們都可以看到文字底缺陷。在后来把各种文字应用在各种特殊的观念时，我将要詳尽地解釋这一層。我們如果一考察它們，就会看到，混杂情状底名称，多半因为前两种理由，而陷于含糊和不完全；至于实体名称所以如此，則大半因为后两种理由。

6 混杂情状底名称是含糊的——第一点，混杂情状底名称，在其意义方面，多半容易陷于很大的含糊程度和暧昧程度。

第一点，因为它們所表示的观念是复杂的——(一)因为这些复杂的观念組織太密。我們已經說过，要想使文字达到傳遞思想的目的，則它們在听者心中所刺激起的观念一定得同它們在說者心中所代表的观念一样。如不能办到这一步，則人們只是互以煩声和乱音相聒，并不能因此把自己底思想傳遞出去，并不能互使对方窺見自己底观念，以达其談論和語言底目的。但是一个文字所表示的复杂观念如果是一再混合的，則人們便不易精确地形成并保留那个观念，因而亦不能使通用的名称毫无变化地精确地表示同一的观念。因此，各个名称所表示的观念如果是很复杂的，(大部分道德的名称就是这样的)，則那些名称在两个人方面往往不能有确乎同一的意义。因为一个人底复杂观念同别人底复杂观念往往不能相契合，而且同自己昨天所已有的，和明天所将有的，有时亦不相契合。

7 第二点，因为它們沒有外界的标准——(二)因为混杂情状底名称，大部分在自然中都无标准，使人来改正并校正它們底意

义，因此，它們是很复杂，很含糊的。它們只是人心任意所合攏的一些观念，人心在合攏它們时，只是为求达到談論底目的，只是为求表示自己底意念，它并不摹拟任何实在的东西，只用自己所形成的原型或形式，来分类命名各种事物。起初創造欺騙，諂媚，和戏弄等这些字的那人，只是任意把各个字所表示的一些观念集合起來。在古时，那些混杂情状底名称初通行时，亦正如現在新的情状名称在任何語言中初通行时一样。因此，各种名称所表示的观念底集合体如果是为人心所任意造成的，則它們底意义一定是含糊的，因为那些集合体在自然中并无恒常的联系，而且它們亦沒有任何模型，使人来校正它們。所謂“謀害”，所謂“瀆神”，我們永不能在事物本身中發現其意义。在那些复杂的观念中，有許多部分并不能在行动本身中看得到。“謀害”观念中所含的人心底意向，和“瀆神”观念中所含的聖物底关系，同犯罪者外面的可見的行动，并沒有必然的联系。在犯謀害罪时，我們所能見的动作，只有拉輪制的一种动作，不过这种动作和“謀害”这个复杂观念中的其他部分并无必然的联系。它們所以有联絡和連合，只是因为人心把它們合攏在一个名称下。不过人心在集合它們时，并无任何規則或模型，因此，表示那些自由集合体的任何名称底意义，在各人心中一定是互相差异的，因为各人并沒有确立的規則，在这些任意的观念方面，来規范自己和自己底意念。

8 常度 propriety 并不能完全挽救这一点——自然，人們可以假設，普通用法或所謂常度，可以有几分确立了語言底意义；而且在事实上，我們亦不能否認，它有几分可以帮助我們。不过普通用法在普通談話中，虽然大致能規范住文字底意义，可是任何人亦沒有相当的权威，来确立文字底意义，来决定人在它們上应附加什么意义。因为所謂常度并不足以使各种文字供哲学的推論之用。很复

杂的观念底名称在通用时都有很大的伸縮性，而且即在常度底范圍中，一个名詞亦可以表示十分不同的若干观念。不但如此，而且我們根本就看不到什么地方有所謂常度底規則和标准，因此，我們还往常爭执，究竟一个字底用法怎样才能契合于語言底常度。由此看来，观念如果太复杂，它的名称自然就易于不完全，自然就容易有含糊而不确定的意义。而且即在互求了解的人們，这些名字所表示的观念，在說者和听者两方面，亦并不能相同。在全国中，人人口中虽然都会說“光荣”，“感激”等名称，可是人們在用这些名称时所想要表示出的那些复杂的集合观念，显然会因人而异的。

9 人們在学習这些名称时所由的途徑，亦能使它們含糊起来——人們学習混杂情状底名称时所由的途徑，亦最能使它們底意义不确定起来。因为我們如果一考察兒童們怎样学習語言，我們就会看到，要使他們了解簡單观念底名称所表示的东西，和实体观念底名称所表示的东西，則人們往往要把那些东西指示出来，使他們得到那些观念，并且要向他們重复指示那个观念的名称，如“白的，甜的，乳，糖，猫，犬”等。不过在混杂情状方面，尤其在最重要的道德的文字方面，則他們往往是先学習各种声音的。学習了以后，他們如果要想知道它們表示着什么样的复杂观念，則他們必須求他人底解釋，或者自己費辛苦来观察(大部分是这样的)。不过他們虽然追求各个名称底精确的意义，可是这些复杂的观念亦并不易發現出来，因此，这些道德的文字在多数人口中，就只是一些空空的声音，而且它們縱然有点意义，而那种意义大部分亦是很松散，很不定，很含糊，很紛乱的。而且人們縱然以較大的注意来确立自己底意念，可是他們如果想用各种名称来表示那些复杂的观念，并且想使那些观念同别的(縱然是聰明而勤懇的)人們用这些名称所表示的那些观念有所差异，則他們仍然免不了一种困难。在

这里，我們虽然看到，人們在"尊荣"，"信仰"，"恩典"，"宗教"，"教会"等方面，常有不断的爭辯和討論，可是我們却不容易观察出各个人所怀的不同的意念来；这就是說，各人对这些文字底意义，見解并不一致，而且各种文字所表示的各复杂观念，在他們心中，亦并不一致。因此，人們由此所生起的爭执，只在于声音底意义方面。因此，我們就看到，在神或人的法律方面，人們底解釋便无穷尽。注解又引起注解来，解釋又發生了新的解釋；因此，人們常常要来限制，来分别，来变化这些道德文字底意义，而无所底止。而且人們既然仍有能力来編造新的混杂情状底观念，因此，这些人造的观念就会增加到无数的程度。許多人在初讀經文或法典时，虽然对其字句底意义，自己覚得已經了解，可是他們一求助于注解家，則往往反覚得失掉原来的意义，而且正因为那些解說，自己反生起(或增加)了疑惑，使那些地方含糊起来。我所以如此說，并不是我以为注解是无用的，乃是想要指明，人們縱然有能力、有意向，来利用極清晰的語言表示自己底思想，可是即在他們口中，那些混杂情状底名称亦是天然不确定的。

10　因此，在古著作家方面，一定免不了含混情形——不用說，这种情形能使往古的和远国的著作家底作品必然地含混不明，因为許多聪明人既然在这方面曾运用其思想，而且著了汗牛充栋的作品，这就足以証明，要想找寻古代著作家底眞正意义，是需要何等注意，精研，聪明和推論的。不过我們在各种著作方面，不必都过分推求其意义，我們所当着重的，只应当限于包含眞理和法律的那些書籍，因为眞理是我們所信仰的，法律是我們所服从的，稍有錯誤，稍有触犯，就会使我們陷于不利。至于别家作者底意义，則我們不必过于費心来探求，因为他們所写的既然只是他們底意見，因此，我們并不必知道他們，正如他們不必知道我們底意見一样。我

們底禍福既然不依靠于他們底命令，因此，我們縱然不知道他們底意念，那亦并无危險。因此，我們在讀他們底著作时，他們所用的文字如果沒有适当的明白程度，清晰程度，則我們可以把它們擱置在一边，并且决定說：

“他們如不想使人了解自己，則他們是应当被忽略的。”Si non vis intelligi, debes negligi.

这样对于他們亦无損害。

11　意义含糊的实体名称——我們已經說过，混杂情状底名称，所以沒有确定的意义，乃是因为自然中沒有眞实存在的标准，使那些观念有所参照，有所校正。不过实体底名称所以沒有确定的意义，却因为与此相反的理由，因为人們假設，它們所表示的观念是与实在的事物相符合的，而且是以自然底标准为参考的。在我們底实体观念中，并不如在混杂情状底观念方面那样，在这里，我們并不能自由来組合各种观念，使它們形成一个具有特征的标記，以来归类并命名各种事物。在这些观念方面，我們必須服从自然，必須使我們底复杂观念契合于实在的事物，必須用事物本身来規范它們名称底意义，不如此，則我們底名称不能成为它們底标記，不能代表它們。在这里，我們自然有模型可以依从；不过这些模型却能使它們名称底意义很不确定起来。因为外界的标准既是根本不能知道的（或者縱能知道，所知的亦是很不完全，很不确定的），那么各种名称所表示的观念如果仍以它們为参照，則那些观念底名称当然不能有稳定而單一的意义。

12　实体底名称第一参照于实在的本質，而实在的本質是不能知道的——我們已經說过，实体底名称在普通用法中，有两層参照。

第一，人們以为各种事物都有实在的組織，它們底一切性質都

由此流出，并且会粹于此。因此，他們就使实体底名称来表示这种組織，并且假設它們底意义同这种組織相契。不过这种实在的組織或本質（人們往往有这种称呼）既是我們所完全不能知道的，因此，我們不論用任何声音来表示它，而那个声音总不能有确定的含义。我們如果用"馬"或"銻"两个字来表示我們所完全观念不到的那些实在的本質，則我們眞不知道，那些事物是叫做馬或銻，或应叫做馬或銻。因此，按照这个假設，实体底名称既然参照于我們所不知曉的一些标准，因此，那些标准从不能校正它們底意义，确立它們底意义。

13　第二，它們参照于一些共存的性質，而那些性質又是我們所不能完全知道的——第二，有的人們以为它們底名称直接所表示的，就是在实体中共存的一些簡單观念，因此，他們想在各种事物中所联合的这些簡單观念，就可以当做适当的标准，以为它們底名称所参照，并且使它們底意义有所改正。不过这些原型仍不足以达到这种目的，仍不能使这些名称免除了紛歧而不确定的意义。因为这些簡單的观念虽然共存于、联合于同一的实体中，可是它們为数很多，而且各各都有相等的权利，可以加入于那个物种的名称所表示的复杂观念中，因此，各种人們虽然声言来考察"同一"的物象，可是他們对它所形成的观念不能不是"差异"的；因此，他們用以表示这个物体的那个名称，在各个人，不能不有互相差异的意义。形成复杂观念的那些簡單性質，大部分都是一些能力，因为这些性質可以在別的物体上产生各种变化，或由別的物体接受到各种变化。变化无穷，因此，这些性質亦就无穷。一个人只要知道，低等的金屬在經了各种火候以后，会有无穷的变化，只要知道，在化学家用各种物体把它們化驗以后，它們会有不尽的花样，他就不会奇怪，我何以要說，在我們底能力范圍內，我們憑这种探

求方法，并不容易集合来任何物体底“一切”性質，并不容易“完全”知道它們，至少我們亦可以說，它們为数很多，沒有人能知其确定的数目，而且各人底注意不同，技术各异，試驗的途徑互差，所以各人所發見的性質亦并不一样。既然如此，則这般人們，对同一的实体不能不有差异的观念，不能不使同一名称底意义参差而不确定。因为复杂的实体观念所包含的簡單观念如果是共存于自然中的，則任何人都有权利把他所見为互相联合着的那些性質，加在他底复杂观念中。因为在黃金实体中，此一个人虽然只相信有顏色和重量，可是别一个人又会以为金在王水中的可溶性，亦同顏色一样应該加入他底黃金观念中，而且第三个人又会以为可熔性亦应該加入那个观念中；（因为金在王水中的可溶性亦同其可熔性和其他性質一样，亦是和它底顏色和重量常相联系在一塊的。）至于第四个人又会依据傳說或經驗，把可展性或固定性加在里边。究竟这些人中哪一个曾經确立了黃金底貼切意义？那一个人可以来做决定的法官？此一个人固然可以求助于自然中的标准，而且可以很合理地想象自己可以把自己所見为在一塊联系着的那些性質，加在黃金一詞所表示的那个复杂观念中；可是别一个人如果未曾考察好，則亦有相同的权利，把那些性質忽略了，而且第三个人如果有另一种試驗，則他亦有相同的权利，把别的性質加进去。因为我們所以要把这些性質联系在一个观念中，既然眞是因为它們在自然中有其本来的联系，那么誰能說，此一种性質应加入，或应退出，彼一种性質不应加入，或不应退出呢？因此，我們就可以毫无疑义地断言，人們虽用同一的名称来表示复杂的实体观点，可是那些观念在他們都是一人一个样子，而且那些名称底意义亦是很不确定的.

14 此外，我們还看到，在任何存在着的特殊事物中，各种性

質同外界事物所發生的关系亦不同，有的能同多数的事物發生关系，有的能同少数的事物發生关系。既然如此，則誰能断言，哪一些性質应該来組成那个物种名称所表示的精确的集合体。誰又有充分的权威，来规定，某些明显的普通的性質应該排除于实体名称底意义以外，某些較秘密，較特殊的性質，应該加入其中呢？如此等等情节都会使实体名称底意义大为紛歧而不确定，而且在我們把它們应用到哲学上时，会使我們發生了犹疑，爭辯，或錯誤。

15　它們旣有这种缺点，因此，它們只可以供通俗之用，不可以供哲学之用——自然在通俗的和平常的談話中，概括的实体名称如果用各种明显的性質来规范其通常的意义（就如在以种傳代的各种事物方面，我們多半憑借于它們底形相和样式，又如在別的实体方面，我們多半憑借于它們底顏色和其他可感的性質），則它們亦很足以表示人們想要說的那些事物，而且它們亦往常可以充分含盖了“黃金”和“苹果”等所表示的各种实体，使它們各各有所区别。不过在哲学的探討中和爭辯中，我們虽然应当把概括的眞理建立起来，并且应該依据前提把結論推求出来，可是在这里，我們又看到，各实体名称底确定意义不但未曾建立起来，而且根本就不容易建立起来。一个人如果把可展性或某种程度的固定性認为是他底复杂的黃金观念中的一部分，則他由此在黃金方面所立的一切命題，和由此所推定的一切結論，当然都是分分明明由那种意义下的黃金来的。但是一个人如果不以为可展性或某种程度的固定性是黃金一詞所表示的那个复杂观念中的一部分，則他永不会承認这些命題和結論，永不会相信它們是正确的。

16　以液体为例——人們如果抛弃了紛乱粗疏的意念，进而作严格縝密的考察，他們会容易看到，在一切語言中，在一切实体名称方面，这种缺点是很自然而难免的。因为他們如果这样考察，

他們就会相信，許多文字底意义，在通常用法中，固然好象是很明白，很确定的，可是它們实在是很含糊，很模糊的。有一次，我同一伙聪明而博学的医生們聚会在一塊，他們就偶尔談到，是否有任何液体經过神經底纖維？他們爭辯了許久，而且两造都有很多的理由。但是我却希望他們說，他們应当先考察了，确定了溶体一詞底意义，然后再来爭辯。因为我常覚得，人們底爭执大部分都起于文字底意义，而不起于思想中事物底实在差异。他們一听这个提議頗为惊异；而且他們如果沒有那样大的聪明，則他們或者会以为它是一个輕浮狂放的問題。因为在座的人人都想，自己完全了解溶体这一名詞底含义，而且我亦想，这个名称亦眞不是最难解的一个实体名称。但是他們終于屈从了我底动議；而且在一考察之后就發現，那个名詞底意义，并不如他們所想象的那样确定，而且他們各人用这个名詞所表示的复杂观念，亦都不一样。因此，他們就看到，他們底爭执大部分在于名詞底意义，实則他們都承認有一些流体或微妙物質通过神經管；在这方面，他們底意見并无多大出入，所差的就是，他們不容易一致断言，这种流体是否可以叫做汁体。不过說到这一層，人們在一考察以后，都覚得它是不值得爭辯的。

17 以黃金为例——人們所热烈从事的各种爭辯，大半都系这种性質，这一点，我以后或者在别的地方可以注意到。我們在这里，只要稍精确地观察前边所举的那个黃金一詞的例子，我們就会看到，要决定它底意义，那委实不是容易的。我想，人人都会承認它是黃色而燦爛的一个物体，而且兒童們亦往往就以黃金一名来称这个观念，因此，在他們看来，孔雀尾上那个照耀而色黃的部分就应当是黃金。不过别的人們又看到，在某些物質团中，可熔性又和那种黃色联系在一起，因此，他們又把这个集合体形成一个复杂观念，而以黃金一名称之，以来表示实体底一种；因此，凡經火以

后，成为灰燼的那些黃亮的物体，便被排斥于黃金以外；因此，各种实体只有黃亮的顏色还不算，它必須在經火以后，不为灰燼，而为熔液，才能归在黃金这个物种以內，才能为黃金一名所包括。另一个人又因为同样理由把重量加在这个观念中，这个性質亦同可熔性一样，同那个顏色紧相联系，因此，他以为这种性質亦应当加在那个观念中，亦应当用那个名称来表示。至于前一个观念所表示的，既只是只有顏色和可熔性的一个物体，因此，它当然是不完全的。說到別的性質，亦是一样。在这里，人們并不能解釋，在自然中常相联系着的那些性質，为什么有些应当加在那个名义的本質中，有些应当排除出去。他們亦一样不能解釋，表示指环質料的那个黃金一詞，为什么当用它底顏色，重量，和可熔性，来决定那个物种，而不当用它底顏色，重量，和王水中的可溶性来决定那个物种。因为它在王水中的可溶性，正和在火中的可熔性是一样不可分离的，而且它們亦都是那个实体同其他两种物体所發生的关系，——这两种性質所以有差別，只是因为那两种物体在那种实体上作用的方式不同。因为有什么权利，能使可熔性成为黃金一詞所表示的本質底一部分，而可溶性則只是它底一种附屬性質呢？而且它底顏色如果是其本質底一部分，則可展性怎样只是它底一种附屬性質呢？我底意思只是說，这些既然都是依靠于实在本質的一些性質，而且只是同他物接触以后所發生的自动的或被动的一些能力，因此，任何人都沒有权威来使黃金一詞（它是和自然中存在着的物体相参照的，）只决定于那个物体中所含的此一些观念底集合体，而不决定于彼一些观念底集合体。既然如此，則那个名称底意义，必然是很不确定的。因为我已經說过，各人在同一种实体中所見的各种性質是不同的；而且我想，沒有人能够見到它底全体性質。因此，我們对于事物底描写是很不完全的，而且各种文字底意

义是很不确定的。

18 簡單观念底名称是最不含混的——由以前所說的看来，我們就可以知道在一切名称中，簡單观念底名称是最不容易錯誤的。而它們所以不易錯誤，第一是因为它們所表示的那些观念各各都是一个單独的知覺，而且它們比复杂的观念，不但較容易得到，而且亦較易于保存，因此，它們就不如复合的实体观念或混杂情状底观念那样易于不确定，因为在后边这类观念中，各个簡單观念底精确数目不容易互相契合，而且亦不容易保留在心中。第二，因为它們并不参照于任何实体，只参照于它們直接所表示的那个知覺。至于实体底名称，則因为永远有这种参照，所以它們底意义是很杂乱的，而且能引起許多爭辯来。人們如果不故意来牵强用字，不故意来責駡他人，則他們在自己所熟悉的任何語言中，便不容易不知道，簡單观念底名称有怎样的功用和意义。“白”与“甜”，“黃”与“苦”都有明显的意义，人人都可以精确地了解这种意义；而且他假如不知道，亦容易知道自己不知道，亦容易求得解答。但是說到“謙抑”或“节儉”，則我們眞不能确知，別人在用这种詞时，它們所表示的那些簡單观念底集合体。而且我們縱然以为自己很知道金或鉄底意义，可是我們仍然不能确实知道，別人用此字时所表示的精确的复杂观念；而且我相信，在說者方面和听者方面，它們所表示的集合体往往是不同一的。人們在談論时，旣然要处理普遍的命題，要在心中确立普遍的眞理，并且要考察由此所得的結果，因此，他們如果用起这一类意义不确定的名詞来，一定会發生誤解和爭执。

19 簡單的情状亦是比較不易含糊的——我們已經說过，簡單观念底名称是不易陷于含糊和不确定地步的。根据同样規則，我們亦可以說，簡單情状底名称亦是这样的，尤其那些形相和数目

底名称更是这样的，因为我們在这方面正有明白而清晰的观念。人們如果有心来了解"七"和"三角形"，则他們能誤解了这两个名称底意义么？因此，我們可以概括地断言，在任何方面，最不复杂的观念一定有最不含糊的名称。

20　在最复杂的混杂情状和实体方面，各种名称是最容易含糊的——混杂的情状如果只是由少数明显的簡單观念构成的，则它們底名称往往不至有了不定的意义。但是各混杂的情状如果含着一大些簡單的观念，則它們底名称，往往如上所述，会有很含糊很不确定的意义。至于实体底观念，則它們既非实在的本質，又非它們所参照的模型底精确表象，因此，它們底名称比較容易不完全，不确定，而在我們把它們应用在哲学上边时，更是这样的。

21　为什么我們說这种缺点是在文字方面的——在各种实体底名称方面，所有的紛扰大部分是因为我們缺乏知識，不能窺見它們底实在本質。因此，人們或者疑問，我为什么說这种缺陷是在文字方面的，而非在理解方面的，这个反駁似乎是很正确的，因此，我不能不解釋，我为什么要采取这个方法。我可以自白說，在我开始写这部理解論的时候，而且在以后很長的时候，我并未曾絲毫想到，在这部書中，我应該考察各种文字。不过在后来討論完观念底起源和組織以后，在我开始考察知識底范圍和确度的时候，我就看到，知識和文字有很密切的关系，而且我們如果不先考察好它們底力量和意义，则我們在知識方面所說的，万不能明白，不能切当。因为知識所关涉的既只有眞理，因此，它会不断地同各种命題發生关系。知識虽然以事物为归依，可是它又必得以文字为媒，因此，各种文字就似乎与我們底概括知識是不可分的。至少我們亦可以說，文字是永远介在理解和理解所要思維的眞理之間的，因此，文字就如可見物所經过的媒介体似的，它們底紛乱总要在我們底

眼前遮一層迷雾，总要欺騙了我們底理解。我們如果知道，一般人所以使自己和他人陷于錯誤，他們底爭辯和意念所以离奇，大部分都是因为文字和其不确定（或誤解）的意义，則我們正可以想，这种情形在知識之路上实在是一种大障碍。而我們对这种障碍所以不得不提防者，尤其是因为人們往往不注意这是一种不利，反而要用心来助进它，并且認这种助进障碍的艺术，配得到博学深思底头銜（下一章中就可以看到）。我总想，語言既是知認底工具，因此，我們如果能完全考察它底各种缺点，則世界上滔滔不絕的爭論会停止了，而且知識之路，甚至于和平之路，将来会比現在要寬敞的多。

22 因此，我們在解釋古代著作家底作品时，不可不心存謙虛——我确乎想信，在一切語言中，文字底意义多半都是依靠于用文字的那人底思想，意念和观念的，因此，卽在同文同国的人們，文字底意义亦是十分不确定的。在希腊作者方面，我們很可以看到这一層，因此，人只要稍一披閱他們底作品，他就会看到，他們虽用着同一文字，可是几乎各人有各人底語言。不过除了各国中这种自然的困难而外，还有各国和各代底差异；在各国各代，說教者，著作家，都各有各的意念，性僻，習慣，藻飾和綺語，而这些情节虽非我們現在所能知的，可是它們又各各能影响各著作家所用文字底意义。因此，我們在解釋或誤解古代的作品时，应該互相寬恕，因为这些作品虽然是極其应当研求的，可是它們亦都会陷于語言中不可免避的困难。因为說者如不能先把各种名詞（簡單观念底名称和明显事物底名称不計）定义出来，就用文字来表达自己底意思和意向，則听者方面便不能免于怀疑和不定。至于宗教，法律和道德等論說，既是極关重要的，所以在这方面，困难亦是最大的。

23 在“新旧約”方面，各解釋家和注經家所著的許多書籍，很能明显地証明这一点。經文中所說的样样事情虽是極其眞实的，可

是讀者在理解它們时是可以錯誤的，而且是不能不錯誤的。我們亦正不必惊异，上帝底意志在披上文字底外衣以后，就会陷于那种工具所不能免的疑义和不定。因为就是他底兒子在披上肉体底外衣以后，亦不得不陷于人性所有的一切弱点和缺点——罪恶除外。不过因此，我們正应当贊美他底慈悲，因为他已經在全世人面前把他底工作底和意志底明显痕迹摆露出来，并且給了全人类以充分的理智光亮，使他們虽然不曾見到所写的上帝这个詞，亦能确乎知道(只要他們肯費心)上帝底存在，或对于上帝应有的敬礼。自然宗教底教条是很明显的，是全人类所了解的，是不常为人所爭执的；而在另一方面，則在書籍和語言中所显示的眞理，却免不了由文字自然所生的一些曖昧和困难，因此，我想，我們应該勤恳地，精細地观察前者，不应当專横地，独断地，傲慢地来解釋后者。

第十章　文字底濫用

1　文字底濫用——我們已經說过，語言中天然有一种缺陷，而且我們在应用文字时，又难免含糊紛乱。不过除此以外，人們在用文字傳达其思想时，往往又犯了各种故意的錯誤和忽略。他們因为有这些錯誤，所以又使这些标記底意义比原来更不明白，更不清晰。

2　第一，全无观念的文字，或无明白观念的文字——第一点，在这方面，最主要最明显的濫用，就是：我們所用的各种文字，有时沒有明白清晰的观念，而且所用的各种标記，有时竟然全沒有表示任何事物。这类濫用可分两种：

(一)在一切語言中，人人都可以看到，有些文字在其起源方

面，在其習慣的用法方面，并不曾表示任何明白清晰的观念。这一类文字大部分系各派哲学或各派宗教所發明的。各个作者或傳道者，所以要創造各种新文字，往往是因为他們爱装做一些奇特的事情，爱装做一些超乎常人理解以外的事情，或者是因为他們要支持一些奇特的意見，或者是因为他們要遮掩自己假設中的弱点；实則这些文字，在一考察以后，都可以叫做"无意义的名詞"。这些文字或則在初發明时，就无确定的观念集合体与之相应，或則（至少亦可以如比說）在精細考察之后，可以被人發現是不相符合的。因此，我們正不必惊异，后来同党中人通用起它們来时，它們只成了空虛的声音，毫无什么意义，因为那般人們以为口里只要常常提到那些文字，就足以表示他們教派底或学派底特征。他們从不肯費脑子来考察，那些文字所表示的精确的意义是什么样的。我在这里，亦并用不着堆积一大些例子，一个人只要一讀書，一談話，就会得到充分的例証。他們如果想再多要一些，則編造这类名詞的大家——經院学者和玄学家（后来的自然哲学家和道德哲学家亦可以归在这些人里边）——很可以充分供給他們。

3 （二）至于別的人們，則其濫用更进了一層。他們不但不能抛弃了原来沒有清晰观念的那些文字，而且他們疏忽异常，甚至用起那些表示重要观念的等等文字（这是为語言底常度所确立的）来时，亦全无任何意义。"智慧"、"光荣"、"恩典，"是各人口中所常用的文字，可是我們如果一問他們，这些文字究竟作何解釋，則他們会不知所可，不知如何答复。这就分明証实，他們虽学会这些声音，虽然这些声音可以随时脫口而出，可是他們心中并沒有貯蓄确定的观念，表示于这些声音中。

4 他們所以如此，乃是因为他們学習名称在学習观念以前的緣故——人們从搖籃中起就往往先学会了那些容易得到，容易記

忆的文字，然后才学会文字所表示的那些复杂观念，然后才学会事物中所寓的那些复杂观念(这些事物，人假設它們是为这些文字所表示的)。因此，他們在一生中，亦往往是如此的。他們往往不肯費相当的辛苦来在自己心中确立有定的观念，他們只是濫用各种文字来表示那些含糊而紛乱的意念，而且他們只覚得别人用什么文字，自己亦用什么就是了，好象那些声音就必然恒常地表示着同一的意义似的。在日常事故中，人們为求对方了解起見，自然要在文字方面，变通运用，应用各种标記，以期他人底了解。可是在他們討論到自己底教条和利益时，則这些无意义的文字显然能使它們底論說中充滿了空虛无意义的喧声和譫語。在道德的事体方面，这种情形更是如此的，因为在这里，各种文字所表示的，大部分只是任意集合的一大些观念，而且那些观念在自然中幷沒有有定的恒常的联絡，因此，人們只能思想到那些文字底声音，否則至少我們亦可以說，它們所表示的观念是很含糊，很不定的。人們往往随便应用周圍之人所用的一些文字，而且他們为表示自己对于那些文字所表示的东西幷非不知道起見，他們用起这些文字来时，还要带着很自信的样子，可是他們幷不肯費心来考察它們底确定的意义。这样一来，他們不但可以自己应用，而且还有进一層的利益。因为他們虽然在自己底談話中，很少有时候是对的，可是你却因此不容易說服他們，使他們相信自己是錯的。他們旣然沒有确定的意見，因此你就难以使他們脫离了自己底錯誤，正如一个漫游者旣然沒有确定的住宅，你就难以剝夺了他底寓所似的。这种情形是我猜想如此的。至于究竟是否如此，則人人都可以在自身或在他人方面观察出来。

5　第二点，应用文字时的前后不一貫——第二点，另一种文字濫用法，就是在应用时，前后矛盾。說到人們在任何題目(尤其

是辯論)方面所写的論說,則我們如果稍一注意来讀它們，我們一定会看到,同一的文字(这些文字在談論中往往是很重要的，往往是全部辯論底关鍵)，有时会表示此一些簡單观念底集合体，有时又会表示彼一些簡單观念底集合体。这可以說是一种徹底的語言濫用。各种文字所以能标記我底观念，所以能把自己底观念表示給他人,并非因为它們在自然方面有意义,只是因为人們任意賦予它們以一些意义,因此,我如果这时候使它們代表一物，另一时候又使它們代表另一物,我就分明蓄意欺騙,故意濫用了。这种人为的濫用不能归之别的,只能归之于很大的愚痴,或更大的欺騙。一个人在談論时,或推理时,如果可以使同一的文字表示着不同的簡單观念底各集合体,則他在同别人算帳时,亦一样可以使同一数字有时表示此一种單位底集合体,有时表示彼一种單位底集合体(就如用了这个数字来表示三,又表示四,又表示八)。人們在算帳时如果是这样的,則我眞不知道,誰还敢同他們来往;在职业界中,人如果眞这样說起来,并且为自己底利益打算,有时候呼八为七，或呼为九，則他立刻会得到人所厭聞的愚痴或欺騙的头衔了。不过在学者底辯論中和爭执中，同样的进行法往往被人認为是机智和博学底表現。但是在我看来,这种做法比还債时錯置数字,还更为不忠实,而且我想,眞理底重要性和价值,比金錢大多少倍,則眞理方面的欺騙亦比金錢方面的欺騙大多少倍。

6 第三点,人們故意誤用文字亦能使文字含混起来——另一种語言底濫用,就在于故意所形成的含混性。人們或則爱把古字应用到新的不寻常的意义上,或則創作出一些新而含糊的名詞,并不給它們下定义,或則任意把各种文字集合起来,使它們失掉通常的意义。这种做法虽是逍遙学者所优为的，可是别的学派亦不能完全摆脫了它。本来人类的知識是不完全的,因此,任何学派都不能

免于困难。不过他們却爱以含混的名詞来遮掩这些困难，来混乱文字底意义，因此，他們所用的文字就在人底眼前障了一層深雾，使人不易把它們底脆弱部分發現出来。人人一反省，就会知道，"物体"与"广袤"在平常的用法中，表示着两个独立的观念。因为它們底意义如果确乎是相同的，則我們不但可以說"一个物体底广袤"，而且亦可以說，"一个广袤底物体"，两种說法都是可以一样适当，一样可了解的。不过世人亦眞奇怪，他們总覺得非把这些字义淆乱了不可。可是他們虽把語言这样濫用了，虽把字义这样混淆了，可是經院中所教的邏輯和高等文艺，反而夸張他們这种做法。至于众所仰慕的那种辯論术，更增进了語言底天然缺陷，因为在这里，人們所用的語言，只足以淆乱文字底意义，不足以發現事物底眞理。人們一留心观察那种博学的論著，就可以看到，在那里，他們所用的各种文字底意义，比在平常談話中，要曖昧得多，含糊得多。

7 邏輯和辯論最能助进文字底濫用——我們如果依人們底辯論技术，来批判人底学問和天才，則这种情形是不可避免的。在这方面的一切胜利，都依靠于用字底精巧俏皮，因此，这些胜利如果在世人方面可以得到令名和奖励，則我們正不必惊异，人們何以要尽心竭智来混淆，来紛扰，来玄化那些声音底意义，使他們在反駁或辯护任何問題时，滔滔而談，不穷于詞。他們底胜利并不归于得到眞理的那一造，只能归于辯論中的后息者。

8 人們称此为玄妙之思——这虽是一种无用的技巧，而且和知識之路正是相反的，可是人們还往往用表示敬慕的"玄妙"和"深刻"二詞来称呼它，而且經院学者亦常奖励它，世上一部分学者亦常贊助它。因此，我們正不必惊异，古代哲学家（我所說的就是那些爱爭好辯的哲学家——如希腊作家刘紳 Lucian 詼諧地，合理地

所譏訕的那样）和經院学者們，要用奇异而难解的繁瑣的文字網，来遮掩自己底愚陋。他們所追求的，只在一种光荣和重視，只在讓人知道自己有博大而普遍的知識。可是这种知識，冒充則易，眞求則难，因此，他們要应用不可理解的名詞，希圖博得他人底贊美，因为他們底文字愈不可了解，則人們愈会羨慕他們。不过我們看到，在一切历史中，这些淵博的博士們，并不比其他人們，更为聰明，更为有用，他們在人生中，在其所住的社会中，并沒有貢献了什么利益。因为要編造些毫无新事物与之相应的种种新文字，或者攪扰了，隐蔽了旧文字底意义，使一切事物都成了問題，那并与人生无利益，亦并不值得人底称贊和奖誉。

9 这种学問甚与世无补——世上虽然有这些有学問的辯才家——无所不知的博士們——可是各种政府所以能維持和平，得以自衛，得到自由，全有賴于非經院派的政治家，而且世界各国所以在实用的艺术方面能有进步，亦只是因为有不識字而被人輕賤的那些卖手艺的。不过这种装模作样的愚陋，和学問淵博的妄語，在近世究竟十分通行了，而它們所以能通行，亦只是因为那般人們为自己利益着想，因而不得不机心用事的緣故。因为他們覚得，要想維持他們所已达到的那种最高的权威，則最容易的方法，就是要用艰澀的文字来收买匆忙而无知者底欢心，并且使聰明而懶散的人們从事于糾紛的爭辯和无意义的名詞，使他們永久陷于无底的迷洞中。此外，我們还可以說，要想使人相信奇异而荒謬的学說，則亦沒有别的方法，亦只有用一大套混淆含糊，而不确定的文字来保障它們。不过这样却使这些营寨只象似盗賊底洞窟，或野狐底居穴，而不象似公平战士底堡壘。我們虽然难以把这般人們从这些洞中赶出来，可是那并非因为它們是堅固的，只是因为周圍有灌木荆棘遮蔽着它們。因为人心旣然不能接受伪說，則人們所能辯护的，

七

将不是荒謬的錯誤，而是含混的意义了。

10　不过这样却消灭了知識和傳达思想底工具——这种博学的愚陋之人，虽然自命为可以啓發人底理解，可是他們这种艺术已經使理解迷惑，已經使好問的人們远离开眞正的知識了。至于別的聪明而坦白的人們，則他們底教育和天才虽然沒有使他們达到那样深刻的程度，可是他們能明白地互相表示各人的意思，并且可以不牵强地应用文字，得到語言底利益。不过无学問的人們，虽然能充分了解白与黑这两个字，虽然常常能存想这些字所表示的观念，可是有的哲学家竟然有学問，有聪明，来証明雪是黑的，来証明白是黑的。他們虽然可以由此得到一种上風，虽然可以由此毁灭了談論，教訓和交游三者底工具，可是他們底大聪明和艺术，只使它們把文字底意义攪乱了，混淆了，并且使語言更失其效用（它本身的缺陷已經使它减少效用）——这种本領是不識字底人們所沒有的。

11　这样就如同把字母底声音混淆了一样——如果你覺得这些博学的人們可以教导人底理解，补益人底生活，則一个人如果把通行字母底意义变化了，則亦可以有此結果；因为一个人如果以超乎庸流愚凡的才能，博学微妙的設計，在他底著述中，表示自己能以A代B,D代E，X代Y，使其讀者發生了惊羡，得到了利益，那是很无意义的。因为要用黑这个字来表示另一个相反的观念，并且称雪为黑，那正如同以A代B是一样无意义的；因为大家承認“黑”字代表着一种可感的观念，“白”字代表着另一种可感的观念。A字母是代表語言器官运动后所产生的一种音底变状，B字母是代表語言器官运动后所产生的另一种音底变状。

12　这种艺术，使宗教和正义發生了紛扰——这种禍患不止限于邏輯上的煩瑣，或奇特的空洞思維。它曾經侵犯了人生和社会

底極大利益，曾經使法律和神学底重要眞理糊塗了，紛乱了，曾經使人生底事务混沌了，騷扰了，曾經使宗教和正义两大典范大部分无用了（縱不至于消灭了）。在上帝底法律方面和人底法律方面，大部分的解釋和辯論，不是只使它們底意义更为含糊，更为紛乱么？他們那些反来复去的奇特的区分，和深刻的解析，不只是一些含糊而不确定的說法么？不是使文字更难了解，讀者更不知所云么？为什么君王們在向其僕役口傳命令时，或笔授命令时，容易被人了解，可是在向人民發布法律时，反而不易被人了解呢？而且我們不是常見，具有平常理解的人，在讀短文或法律时，很能了解它們，可是在求助于解釋者或向他人討論时，就茫然不知所措么？——这般解釋家在解釋了以后不是使各种文字一无所指，或任意指示么？

13 这幷不能算是学問——这些事情究竟有什么附带的利益，要使人們这样来做，那我是不必在这里加以考察的。我只願意人們想想，自己是不是应該如实地知道事物底眞相，是不是应該实行其所应为的，是不是不应該一生中只談論事物，只卖弄文字。我只願人們想想，他們在应用文字时是不是应該明白而簡接。而且人們所以發明語言，旣是为的促进知識，联絡社会，則人們应該想想，我們是不是不应該应用語言，来遮撥眞理，来搖动人民底权利，来兴云作雾，来使道德和宗教成为无意义的。至少我們亦可以問，这类事情如果發生了，我們是否应当認它是由于学問或知識而然的。

14 第四点，人們把文字当作是事物本身——第四点，另一种文字底濫用法，就在于人們把文字当做是事物底本身。这一層虽然有几分关涉于全体的名称，可是它所最能影响的，仍是那些实体底名称。人們如果把自己底思想限于任何一个系統，幷且完全相信某种傳統的假設是完美无缺的，則他們最易陷于这种錯誤，因为他們

既是这样，那他們就会确信，那一个教派底一切名詞都是合乎事物本質的，都是完全与事实底实相相符合的。自幼染受了逍遙哲学的人們，那一个不以为十个范疇底名称是精确地契合于事物底本質呢？哪一个学派中又有哪一个人，不相信实体的形式，植物的灵魂，憎恶虛空之感，和心理射像 intentional species 等等都是实在的事物呢？人們在剛开了知識时，就学会这些文字，而且他們看到，他們底主师和宗派都着重这些文字，因此，他們总相信，那些文字是与自然相契合的，而且是表象眞正的事物的。柏拉圖学者們主張有世界底灵魂，伊壁鳩魯派又主張“原子在靜止时”亦有“趋向运动的努力”。差不多各派哲学都有自成一套的名詞，而且那些名詞都是別派所不能了解的。不过这些妄語，在人类底脆弱的理解方面，很能文飾人底愚陋，遮掩人底錯誤，因此，習而久之，它們在同种人中，似乎竟成了語言中最重要的部分，最有意义的名詞。而且他們那个学說在通行之后，既使人到处相信了所謂空媒或以太媒，因此，他們的名詞亦不能不在人心上留些印象，亦不能不使他們相信事物眞是这样的。这个正如同逍遙学派所謂形式，或心理射影象似的。

15　举物質为例——我們如果一注意研讀哲学的著作，則我們便会充分看到，要把文字当成事物本身看，那委实能錯領了我們底理解。不过有些文字虽被这样誤用，我們还往常猜想不到它們有这种誤用。我在这里，只可以举一个最熟悉的例子来闡明此点。人們关于物質有很糾紛的爭辯，好象自然中眞有这种东西是异乎所謂物体的。物質一詞所表示的观念誠然是和物体观念不一样的。因为这两个名詞所表示的观念如果确乎是相同的，則我們在任何地方都可以无分別地，互相掉換它們。但是我們看到，我們虽可以說，“一切物体共一物質，”可是我們并不能說“一切物質共

一物体”。而且我們虽然常說，“此一物体大于彼一物体”，可是我們如果說(自然人不如此說)：“此一物質大于彼一物質”，那就怪刺耳了。不过这种情形究竟是如何生起的呢？据我看来是这样的，就是說物質与物体虽然沒有实在的区别，而且有此就有彼，都不能相离，可是“物質”与“物体”，实在代表着两个不同的意念，而且物質意念只是不完全的，只是物体意念底一部分，因为“物体”既然表示着一个有凝性，有广袤，有形相的实体，而且物質既是实体底一个片面的，較紛乱的概念，因此，物質好象只表示物体底实質和凝性，而并不涉及它底广袤和形相。因此，在我們提到物質时，我們总以为它只是一个，因为实际上它所包含的只是一个有凝性的实体观念，而这个观念是到处同一，到处一律的。我們底物質观念既是这样的，因此，我們便不能想象說世界上有不同的物質，亦正如我們不能想象有不同的凝性一样。可是在另一方面，我們依然可以想象并談說各个不同的物体，因为形相和广袤是可以有变化的。不过凝性虽然不能离了广袤和形相而存在，可是哲学家因为把“物質”一詞認为可以标記这种意义下眞实存在的一种东西，結果在原始物質方面，他們底脑筋中和書籍中，便都充滿了含糊而无意义的談話和辯論。至于这种缺点或濫用，在别的許多概括的名詞方面，究竟有怎样的影响，那我可以讓别人自己来考察好了。不过至少我可以說，我們如果能如实地观察文字本身，如果只把它看做是观念底标記，而不把它看做是事物底本身，則世界上的爭执，一定比現在会减少了許多。因为在我們爭論“物質”或相似名詞的时候，我們所爭論的只是那两个声音所表示的那种观念，至于那个精确的观念是否与自然中眞正存在的事物相契合，則我們是不問的。人們如果能說明，他們底文字都表示着什么观念，則他們在探求眞理，衛护眞理时所有的困难或口角将不及現在的一半多。

16　这样可以使錯誤永久繼續下去——人們在誤認了文字以后，究竟有什么不便，那我是不必細說的，不过我确乎相信，各种文字在習用久用以后，确乎能使人們心生迷惑，發生了远非眞实的意念。我們很不容易使人相信，他底父亲，塾师，教区的牧师，可敬的博士們所用的文字，完全不表示自然中实在存在着的任何事物。人們所以难以脫掉他們底錯誤，这或者是一大分部原因。因为这种緣故，即在純哲学的意見方面，人們所关心的虽然只是眞理，可是他們亦不容易摆脫了自己底錯誤。因为他們所久習的那些文字既然牢固地留在他們心中，因此，我們正不必惊异，它們所表示的那些錯誤的意念，何以竟不能去掉。

17　第五点，人們常用文字来表示其本不能表示的东西——第五点，另一种文字底濫用法，就在于用它們来表示它們所不能表示的事物。我們所以能知道各种实体底名义本質，只是因为我們用各命題来表示它們，只是因为我們“是認”它們有某种性質，或否認它們有某种性質，而且我們在实体方面所能知道的，亦只有它們底名义本質。不过我們看到，在各种实体底概括名称方面，我們常常默默地假設它們表示着一些实体底实在本質。因为一个人如果說：“金是可展的”，則他所暗示的，并不只是說，“我所謂”金是可展的（实則他不能有别的意义）。他所說的，乃是：只有具有金底实在本質的那种东西，才是可展的。这就是說，可展性是和金底实在本質分不开的，是依靠于这种本質的。（不过一个人既然不知道什么是实在的本質，因此，在他底心中，所謂可展性并不是与他所不知的本質發生联系的，只是与他所用以表示这个本質的“金”字一音相联系的。）因此，我們如果說“人”底定义应該是“有理性的动物”，而不該是“两腿，无羽，而寬指甲的一个动物”，則我們在这里分明假設了，在这种情形下，“人”一名称只表示着人类底实在本

質，而且我們底意思就是說，这种实在本質底适当形容詞，只应当是一个"有理性的动物"，而不应当是"两腿，寬指甲，而无羽的一个动物"。因为在这里 ἄνθρωποζ 这个字如果不是被假設在其平常所表示的东西而外，还表示着另一种东西，如果它不是于一个人用它所表示的观念而外还表示着另一种事物，則柏拉圖正可以如亞理士多德一样适当地来以人字表示其复杂的观念。虽然柏氏底复杂观念只表示着某种形相和某种外貌的一个特殊身体，而亞氏所說的人底复杂观念則是指連合为一的身体和推理能力而言。

18 所謂用文字来表示它們所不能表示的东西，就是說使它們来表示它們本不能表示的实体底实在本質——眞的，那些文字所表示的人心中的观念，如果就是实体底实在本質，則实体底名称应該比現在有用的多，而且用这些名称所形成的命題亦該比現在确定的多。在关于实在本質的一切談話中，我們底文字所以不能表示什么知識，所以不能达到确定的程度，只是因为我們不曉得这些实在的本質。人心为竭力避免这層缺点起見，就借着秘密的假設，来用这些文字表示着具有那种实在本質的东西，好象由此就可以接近于那种本質似的。因为人字或金字所表示的虽然只是一个复杂的"观念"，而且那个"观念"中所包含的，虽然只是一个物种中联合着的一些性質，可是人人在用这些文字时，差不多都要假設这些名称表示着一种具有实在本質的"东西"，而且他們还假設，这个本質就是那些性質所依托的。不过这样不但不能减少了文字底缺点，反而借着明显的濫用，增加了这种缺点。因为我們用它們所表示的那种东西既然不在于我們底复杂观念中，因此，我們所用的名称无論如何亦不能表示它。

19 因此，我們以为实体观念底变化，并不能变化了所謂物种——这就可以指示出混杂情状和实体底差异来。在混杂情状

中，組成那个复杂观念的任何簡單观念如果略掉了，变化了，那个复杂观念就成了另一种东西，另一个物种，如所謂因正当防衛而杀人 chance-medley，如所謂屠戮 man-slaughter，謀害 murder，弑亲 parricide 等等。这个原因就在于：那个名称所表示的复杂观念不但是名义的本質，而且是实在的本質，而且那个名称所参照的亦就止于此种本質，并沒有秘密地参照着别的本質。不过在实体方面，可就不是这样。在"所謂"黃金中，此一个人在其复杂的观念中所"加"（或所减）的观念，虽然亦許正是彼一个人所减（或所加）的观念，可是人們并不因此就以为实在的物种亦会变了，因为他們在心中秘密地把这个名称参照于存在着的事物底一种实在不变的本質，而且以为那些性質是依靠于这种本質的。一个人以前在其复杂的黃金观念中，虽然不曾把固定性，或金在王水中的可溶性加进去，可是他現在卽把这种性質加进去，人亦并不以为他曾把那个物种变了。人們只是以为他有了較完全的一个观念，因为他在这个复杂的观念中加入了另一种簡單的观念，而使之同他以前的复杂观念所含的别的簡單观念联系在一起。不过人們旣然把这个名称参照于我們所观念不到的一种东西，因此，这不但不能有助于我們，而且还正使我們陷于困难中，因为金这个字旣然秘密地参照于那一种物体底实在本質，因此，它就可以說是完全沒有意义的，因为它所表示的，是我們所完全观念不到的，而且物体如果不在面前，則它是一无所表示的（金字如果只表示或多或少的簡單观念底集合体，則它在日常談話中亦足以指示那个物体）。因为我們虽然常認名义上的黃金，和那种物体本身（就如面前的一个金頁），是同一的，可是我們在仔細考察之后，就可以看到，在两者方面的論辯，委实是各不相同的；我們只是在談話中，常把名称当做事物罢了。

20 这种濫用底原因就在于：人們假設自然底作用是經常有規則的——人們所以爱用名称来代替物种底实在本質，只是因为他們假設(如前所說)，自然在产生事物时，作用是有規則的，而且因为他們假設，自然曾經把同一实在的內在組織，賦給了一个概括名称下所包含的一切个体，因而把各个物种底界限确立了。可是任何人只要一看到它們底各种差异的性質，則都会相信，同一名称的許多个体，在其內在的組織方面，都是互相差异的，而且差异的程度，正如在各异的物种名称下所包含的那些个体似的。不过人們既然假設，同一精确的內在組織經常伴着同一物种的名称，因此，他們便毫无疑义地認那些名称就是那些实在本質底表象，实則这些名称所指示的，只是他們在用这些名称时心中所生的一些复杂观念。这些名称所表示的东西，既然同人假設它們所表示的东西不同，因此，人們如这样用起它們来，則在他們底談話中，必然会引起很大的歧义来。这种情形，在完全学習过所謂实体形式說的人們，尤其是如此的，因为他們自信地想象，各个物种都是由这些形式所决定、所区分的。

21 这里含有两种虛妄的假設——要用各种名称来表示我們所沒有的观念，或我們所不知道的本質，那是很荒謬的，因为这样就使我們底文字不标記任何东西了。可是人們只要一反省人們怎样应用各种文字，他們就会看到，这种情形是屡見而不一見的。一个人如果問說，我所見的这个东西(如一个黑狒或怪胎)究竟是不是人，則他底問題，分明不是說，这个特殊的东西是否与他用人字所表示的那种复杂观念相契。他所問的只是，这个东西是否具有人字所表示的那种事物底本質。在这样应用实体底名称时，我們就有两种虛妄的假設。

(一)第一、我們假設，宇宙中有一定不易的本質，大自然用

以来形成一切特殊的事物，人类用以来区分事物底种类。我們自然不能否認，各种事物都有一个实在的本質，然后才能成其自相，然后才能使其各种可感的性質有所依托。不过我們已經証明，这并不能使物种（如我們所区分的那样）有所分别，亦并不能使名称發生分界。

（二）第二，这种用法还暗示說，我們似乎能观念到这些假設的本質。因为我們所以要追問，这种东西或那种东西是不是具有人类底本質，那正表示我們假設这个物种的本質是人所已知的，否則我們怎样会發这样問題呢？不过这种假設完全是虛妄的，因此，我們如果用各种名称来使它們表示我們所本沒有的观念，則我們在关于这些名称的一切談論中和推理中，会發生了很大的紛乱，而且在我們用文字傳遞思想时，亦会有很大的不利。

22　第六点，人們假設各种文字都有明显而确定的各种意义——第六点，另一种文字底濫用法虽是更普遍的，却是少为人所注意的。那就是人們因为習用之故，常把一定的观念附加于一定的文字上，因此，他們容易想象，在名称和其意义間，常有一种切近而必然的联絡。因为这种緣故，他們便无疑义地假設，人人都可以知道他們底意思，都应該安于所表示的文字，而不必再往深处追求。他們好象以为，人們在应用那些通用的文字时，說者和听者似乎必然有确乎相同的观念似的。他們在談論中应用各种名詞时，既然以为他們已經由此把他們所談的东西分明置于人前，而且他們既然以为别人底文字所表示的东西自然亦同他們用这些文字时所表示的一样，因此，他們从来不肯費神来解釋他們自己底意义，或明白地了解他人底意义。因此，就發生了許多的爭吵和口角。可是这样并无絲毫进步，亦并不能稍为促进知識。因为人們虽然以为各种文字是共同意念底寻常而有規則的标記，实則它們

只是自己的观念底一些任意而不确的标記。不过在談論中，或爭辯中，有人如果問他們底意义，則他們反会覚得是奇怪的。可是日常談話中所發生的爭执，使我們分明看到，两个人所用的复杂观念底名称，很少能够表示同一精确的集合体。任何文字都可以分明証实这一層。就如生命一詞本是最常見的，而且你如果問一个人說，他怎样解釋这个名詞，則他反会見怪你。但是我們如果發問，在种子中已存在的植物是否有生命，卵未孵时其中的胚形是否有生命，人在暈过去时，是否有生命？則我們会分明看到，生命这个名詞虽是最常習見的，可是我們用起它来，并不見得永远有明白、清晰而确定的观念。概括說来，人們自然有一些粗疏而紛乱的意念，并且应用語言中普通的文字来表示它們。在日常談話中和事务中，文字底这种用法虽是粗疏的，可是亦很足以应用。不过在哲学的探討方面，这种用法并不够。在知識和推論方面，我們需要精确而有定的观念。我們自然不至太于愚蠢，常讓他人解釋了他們所用的文字，然后才能了解他們所說的是什么，我們自然亦不常吹毛求疵，来改正他人底用字方法。不过我們所追求的旣是眞理和知識，則他們所用的文字如果意义紛歧，我們当然可以希望他們給我們解釋出来；那并不是什么过錯，而且我們如果不知道，他人所用的文字有什么意义，則我們坦白地自己承認了这一点，那亦并无可耻的地方。因为我們如果不听他人把意义講解出来，則我們便沒有別的方法可以确知他們底意义。由輕信而生的这种文字底濫用法，在学者間范圍最广，而且結果亦最坏。因为人們虽然都相信，在迷惑世人的那一些爭論中和書籍中，委实有許多不同的意見，可是我只看到，各派学者在互相爭辯中，所能为力的，只是說了一些不相同的語言。因为我总相信，他們如果脫开名詞，專思考事物本身，并且知道他們所思想的是什么，則他們底思想都是一样的；

只是他們所要主張的东西或許不同罢了。

23 語言底目的,第一,在于傳达观念——关于文字底缺点和濫用,我們現在可以作一个結束。我們可以說,在我們同他人談話时,語言底功用大体有三种。第一、是要把一个人底思想或观念傳于另一个人。第二、是要極簡易地,極迅速地达到这層目的。第三、是要把人們对于事物所發生的知識傳达出去。在这三方面中任何一方面,語言如果失其作用,則它不是被人濫用了,就是它本身是有缺陷的。

第一点,各种文字如果發生了下述的三种情形,則它們便达不到第一种目的,便不能把一个人底观念傳达于另一个人。(一)人口中所用的名称如果不表示他心中确定的观念,則这个目的不能达到。(二)人們在把語言中的普通名詞应用于各种观念上时,那些观念如果并不曾表示于那种語言中的那些名詞,則这个目的不能达到。(三)人們如果在应用各种文字时,来回变化,一时用它們表示这个观念,一时又用它們表示另一观念,則这个目的亦是不能达到的。

24 第二,在于迅速地表示——第二,人們如果只有复杂的观念,而无清晰的名称来表示它們,則他們便不能用簡便方法迅速表示它們。这种缺点有时是在語言本身的,有时是在人方面的。語言方面所以有这种缺点,只是因为它本身沒有能表示这个意义的声音。人方面所以有这种缺点,乃是因为他只想把自己底观念表示給人,却沒有懂得那个观念底名称。

25 第三,在于用語言来傳达人們对于事物所有的知識——人們底观念如果不符合于实际的事物,則他們底文字便不能傳达出关于事物的知識。知識方面这种缺点是导源于我們底观念中的,因为我們底观念有时会因为我們缺乏注意、研究和專一,致与

事物底眞相不符。但是这种缺点亦可以扩及于文字方面，如果我們用文字所表示的实在事物，竟然沒有实在性或存在的。

26 人类的文字怎样在这些方面达不到目的——第一，一个人如果只用某种語言中的文字，而在心中却无他用这些文字所指的清晰的观念，則他在談話中用起这些文字来，只是空口喧嘩，并无絲毫意义。他在表面上，用起生硬的文字，和学术上的名詞来时，虽然亦很象有学問的样子，可是他并不能因此在知識方面稍有进步；这个正如一个人只知道各种書名，而不知道其內容，不能在学問方面有所进步似的。因为我們縱然按照适当的文法結构，或調和流暢的音节，把各种文字应用于談話中，可是那些文字仍不过只是一些声音，并无別的意义。

27 第二，一个人如果只有复杂的观念，而无相当的名称与之相符，則他底情形正如一个書商，只在貨棧中存着未訂就、未題簽的一些書籍似的。象这样一个書賈，要想把这些書籍表示于人，他只得把这些散乱的紙張指示給人，把总数傳达給人。这个人既然因为缺乏文字之故，不能在談話中表示出他底复杂观念来，因此，他就不得不一一列举那个观念所包含的各簡單观念，以求把那个观念表示出来；因此，他就不得不用二十个字，来表示他人用一个字所表示出的东西。

28 第三，一个人所用的标記，如果并不永远常表示着同一的观念，他所用的文字如果此时表示一种意义，彼时又表示另一种意义，則他在經院中和談論中，一定不能成为一个公平的人，就如一个人在市上交易时，以同一名称来表示所卖的几种貨物似的。

29 第四，一个人用各种文字所表示的观念，如果异于同国中人用同一文字所表示的那些观念，則他底理解虽然富有眞理和光明，可是他如果不先把他底名詞定义出来，則他便不会用自己底文

字把自己底知識傳遞給人。因为各种声音縱然是人們所熟知的，縱然是易于进入慣听它們的那些人耳中的，可是它們所表示的各种观念，如果不是它們通常所表示的那些观念，如果不是它們通常在人心中刺激起的那些观念，則人們虽用起它們来，它們亦不能把人底思想表示出来。

30 第五，一个人如果只是空想一些"不存在的"实体，而且他底脑中所充滿的观念，如果并不与事物底实在本質相契合，那么他縱然給这些观念以确定而有界說的名称，縱然在自己底談話中或别人底脑筋中，充滿了一些自己所造作的虛狂的想象，可是他在实在的，眞实的知識方面，并不能有絲毫进步。

31 总而言之，一个人如果只有名称而无观念，則他底文字是缺乏意义的，他所說的亦只是一些空洞的声音。一个人如果只有复杂的观念，而无名称来表示它們，則他在表示时便不能自如，不能迅速，而且他必須要采用紆迴說法。一个人如果只是粗疏，紛歧地应用各种文字，則他或不能为人所注意，或不能为人所了解。一个人用各种名称所表示的各种观念如果与常用的文字不一样，則他底語言便失了常度，而且他所說的，亦只有妄語。一个人所有的实体观念如果与事物底实相不相符，則他在自己底理解中，便缺乏了眞正知識的材料，所有的只是一些幻想。

32 在实体方面，人底文字怎样会丧失它的功用——在一切实体观念中，我們容易陷于上述的五种缺点。（一）就如一个人如果只是用达變杜拉 tarantula（蜘蛛之一种）这个詞，而却不知道它所表示的观念，則他所發的声音虽然正确，可是他并不因此能表示出任何意义来。（二）又如一个人来到一个新發現的国土，見了自己从来所未見的种种动植物，則他对它們虽然有正确的观念，一如其对馬或鹿一样，可是他如果不学会土人所用的名称，或自己不給

它們以相当的名称，則他在提說它們时，离了詳細的叙述，便无别法。(三)又如一个人有时用物体一詞表示純粹的广袤，有时又用它表示广袤和凝性的集合体，則他底談話便不能不是錯誤的。(四)又如一个人如果用馬这个字来称呼平常所謂騾，則他底談話是不适当的，幷不会得人了解。(五)又如一个人用馬面一名表示着一种实在的事物，則他只有自欺，只有把文字当做事物。

33 在情状和关系方面，人底文字怎样会失掉它的功用——在情状和关系方面，我們只容易陷于前四种缺陷。就是說(一)我底記忆中虽然有情状底名称，如“感激”和“仁慈”之类，可是我底思想中或者沒有精确的观念和那些名称相符。(二)我虽然有各种观念，可是我們会不知道标志它們的那些名称，就如我虽然观念到一个人喝酒喝得色变，性改，舌顫，眼紅，而足軟，可是我亦許不知道那叫做醉。(三)我虽然有善恶底观念和名称，可是亦許会誤用了它們；就如我用节儉一名所表示的观念，或者正是别人所謂“貪婪”亦不一定。(四)我亦許在用那些名称时，屡次变更了意义。(五)不过在情状和关系方面，我所有的观念一定不能不符合于事物底眞相。因为所謂情状既是人心任意所形成的复杂观念，而且所謂关系亦只是我們比較两种事物时的一种途徑，亦只是我們自己所形成的一种观念，因此，这些观念便难以同任何存在的事物不相符合。因为它們在人心中幷不摹拟自然有規則地所构成的那些事物，而且它們亦不是由任何实体底內在組織或本質所必然流放出的一些性質。它們只是存在于人心中的一些模型，而且表示它們的那些名称，亦只是按照它們存在的样子，来标記各种行动和关系。在这方面，我們所有的錯誤，只在用錯誤的名称来称謂我們底概念。因此，我們所用的文字，如果与别人所用的意义有别，則我們便不易被人了解，而且我所給它們的名称如果是錯誤的，則人們亦会以

为我有了錯誤的观念。但是在我底混杂情状底观念中或关系观念中，我如果置入一些不能符合的观念，則我底脑筋中，亦只有一些幻想。因为这一类的观念（在一考察之后，就可以看到），既不能存在于人心中，更不能指示一些实在的事物。

34　第七点，綺語亦是一种語言底濫用法——在世界上，机智和想象，要比干燥的眞理和实在的知識，易于动人听聞，因此，人們很不容易承認綺語和典古是語言中的缺点或濫用。我亦承認，在各种談話中，我們如果只想追求快乐和高兴，而不追求知識和进步，則由这些綺語而成的妆飾品，亦并算不了什么錯誤。但是我們如果就事論事，則我們必須承認，修辞学的一切技术（秩序和明晰除外），和演說术中所發明的一切技巧的紆迴的文字用法，都只能暗示錯誤的观念，都只能够动人底感情，都只能够迷惑人底判断，因此，它們完全是一套欺騙。因此，在雄辯中，和演說中，这些把戏虽是可奖贊的，可是我們底議論如果在指导人，教益人，則我們应完全免除了这些。因为在眞理和知識方面，这些把戏委实可以說是語言本身的缺点，或应用这些語言的人底过错。在这里，我們并不必多事說明这些把戏之重花叠样，人們如果想得詳細知道这一層，則世界上層出不穷的修辞学者很可以来指导他們。不过我不得不說，人类对于眞理底保存和知識底促进，实在太不关心，太不注意了，因为他們生就了撒謊的本領，而且还正爱这种撒謊的本領。我們分明看到，人們是既爱騙人而又爱被騙的，因为所謂修辞学，虽是錯誤和欺騙底一种最大的工具，可是它竟然有專研究它的教授們，并且公然被人傳授，而且常能得到很大的名誉。因此，我这样反对它，人們縱然不以为我是野蛮的，亦一定会以为我是太大胆的。辯才就如美女似的，它底势力太惑人了，你是很不容易攻击它的。人們如果眞覚得被騙是一种快乐，則那种騙人的艺术是不

易受人責难的。

第十一章 前述各种缺点和滥用底改正方法

1 各种改正方法是值得追求的——上边我們詳細探究过語言有什么自然的缺点和后加的缺点。語言既是維系社会的大紐带，而且知識之由个人傳至个人，由一代傳至一代，亦以語言为共同的渠道，因此，我們应該用沉重的思想，来考察我們对于上述这些缺点，有什么改正方法。

2 这是不容易做到的——任何人只要敢于自夸說，他可以完全改良世界底語言，甚或仅止于其本国底語言，則人們一定会非笑他，因此，我并不敢想有人能如此自夸。要使人应用起文字来恒常具有同一的意义，恒常只表示确定而一律的观念，那就无异于想使人們都具有同一的意念，而且想使他們所說的都只是他們所明白地，清晰地观念到的。但是这一層是难望的，因为誰能妄自尊大，以为自己可以使世人或有了充分的知識，或保守絕对的沉默呢？我想，一个人如果以为流利的口才只同正确的理解为伴，或以为人底談話的或多或少，是与他們底知識成比例的，那他就太不懂人事了。

3 可是这些改正方法是哲学中所必需的——不过我們虽然得讓市場中人和交易中人自由談話，虽然不能使街談巷語失掉其古来的权威，而且我們如果貢献一些东西，使經院中或好辯者底爭辯，力量減低，数目減少，他們亦許会認我們是錯誤的，可是我想：人們如果願意認眞探求眞理，維护眞理，則他們应該研究，自

己在表示思想时，怎样才能免于混淆，含糊，或歧义，因为人們稍不注意，則他們底文字是会陷于这些缺点的。

4　文字底誤用乃是最大錯誤底原因——人如果知道了，由于文字底誤用，世上竟然会發生了种种錯誤和紛乱，混淆和誤解，則他便会怀疑，一向所用的語言，还是促进了人类的知識，还是阻滯了人类的知識。許多人們在应当思考各种事物的时候，只把自己底思想着重在文字上，而在他們究心于道德的事体时，則更是这样的，各种声音所表示的观念，如果是很紛乱，很不定，甚至于就根本不存在，則人們正不必惊异，他們这些思維和推論的結果，为什么会只关于空洞的声音，为什么会終結于曖昧的誤解，而无明白的判断或知識？

5　固执——人們在私下思維时，錯用了文字，固然有一种不利；不过在同人談話和辯論时，由此所發生的紛乱，則更为明显。因为人們在互相傳遞其發明，推論和知識时，既然把語言作为很大的渠道，因此，人們如果錯用了語言，則他們虽然不至在事物本身方面把知識的源泉汚損了，他們亦定会把那些水道停塞了，使知識不能分配出去，供全人类底利用。一个人既然用字，可是同时又无明白而固定的意义，那么他不是只能使自己和他人陷于錯誤中么？而且一个人如果是故意这样做的，則我們正可以把他看做是眞理和知識底仇敌。不过人人都可以看到，一切科学和知識底各部分，都充滿了含混而双关的名称，含糊而无意义的辞語，而且那些名称和辞語，又都足以使最用心、最明眼的人不能稍在知識和正教方面，有所进益。因为即在那些自命为傳布眞理或辯护眞理的人們，他們亦都認玄妙是一种德性，而玄妙呢，又只能使人們自詡其无知，固执其錯誤，因为所謂玄妙，大部分即在于依据幻想，錯乱地应用含混而騙人的名詞。

6 口角——我們如果一披閱任何种辯論的書籍，我們就会看到，我們若应用含混、双关而不定的名詞，則結果只有在声音方面，来回喧嘩爭論，而并不能稍为助进人底理解。因为說者和听者既然不能同意于文字所表示的观念，則他們底辯論，不能在于事物本身，而只能在于它們底名称。因此，他們如果不知道他們所用文字底意义，則他們底理解中便无共同契合的对象，而只有空洞的声音。因为他們虽用相同的文字来表示各种事物，可是他們所思想的事物是各不相同的。

7 以蝙蝠和鳥为例——一个蝙蝠究竟是否是一只鳥，这不是一个問題，因为我們正不能荒謬地怀疑，一个蝙蝠是否于其自相以外另是一种东西，是否于其所有的性質以外，別有其他性質。这个問題只有在两种人間才能成立。一种人承認自己对于这些名称所表示的事物之一或全体，只有不完全的观念，因此，他們在鳥或蝙蝠底性質方面，要想有实在的探求，要想使他們底不完全观念較为完全起来，則他們必須考察，鳥这个名称所含的一切簡單的概念，是否亦可以在蝙蝠中找到。不过这个問題，只是在探求者一方面的，不是在爭辯者一方面的，因为探求者既不肯定，亦不否定，他們只是来考察的。至于另一种人，則系两造的爭辯者，他們一造承認蝙蝠是鳥，一造否認它是。因此，他們底問題，就只在于这两个字(或一个)底意义。他們对于这两个名称，既然沒有相同的复杂观念，因此，他們有的主張这两个名詞可以互相肯定，有的便不如此主張。他們如果能同意这两个名称底意义，則他們便不会爭論这两个名称。因为他們可以立刻明白地看到，在較概括的鳥一名称中所包的一切簡單的观念，是否可以在蝙蝠这个复杂观念中找到，因此，他們并不能怀疑，它是否是鳥。在这里，我希望人們精細地考察考察，世界上大部分的爭辯是不是都是口头的，是不是都是只关系于文

字底意义的。他們还可以考察考察，爭論中所用的各种名詞如果有了界說，而且它們底意义亦确乎限于它們所表示的那些簡單观念底集合体(它們如果想表示一些事物，則它們底意义必須确定)，則那些爭論是不是立刻要自行消灭。至于爭辯底学問究竟是什么样的，而且那些專爱摆弄字音的人們(这些人們畢生精力都消耗在爭論中)，究竟于己于人有无利益，那我就讓別人来考察好了。不过我可以說，爭辯的人們中間倘或有一人眞能摆脫了一切名詞底歧义和昧义(人人在自己所用的文字方面都可以如此)，則我可以說他是为眞理、知識同和平而战的战士，并不是虛荣，野心，或党派底奴隶。

8　要想在某种程度以內来改正上述的語言缺点，要防止由此所生的种种不利，則我想我們可以遵守下述的一些規則。自然，別的較我有力的人，如果覚得在这題目上値得更进一步的思索，并且用自己底思想嘉惠世人，則我这些規則或者是可以廢弃的。

第一改正方法：不要用无观念的文字——第一点，人应当留心不要乱用无意义的文字，和无观念的名称。人們只要留心一观察，他們就会看到，这个規則不是全无用处的。因为他們稍一留心，就会記忆起，在同別人談話时，所謂本能，同情，反感等名詞是常被人乱用的，而且他們正容易由此断言，应用这些名詞的人們，在自己心中并沒有与之相应的观念，他們所說的只是一些声音，而且那些声音只是常在相似的情况下，来代替所謂理由。不过我們并不是說，这一类文字原来就沒有固有的意义，我們只是說，任何文字和任何观念之間，旣然沒有自然的联系，因此，人們縱然在心中沒有观念来表示于文字中，而他們亦会根据習慣来学会，来讀誦，来書写这一类的文字。不过人們只要想自己同自己作有意义的談話，則他們必須用一定的文字来表示一定的观念才行。

9 第二点，在情状方面，各种文字要有淸晰的观念——第二点，人們如只是用文字来标記观念还不够；他們用文字所表示的那些观念，如果是簡單的，则它們还应該是明白的，如果是复杂的，则它們还应該是有定的；这就是說，他們底心中必須有簡單观念底精确集合体，而且我們底声音还必須标記那种精确有定的集合体，而不标記別的。在情状底名称方面，这种情形是在所必需的，尤以在道德的文字方面为然；因为道德的文字在自然中旣然沒有有定的对象，则它們底观念，便非由自然中發源的，因此，它們就会很紛乱起来。就如正义一詞，虽是人人口中所常說的，可是它底意义常是很无定，很松散的。要想避免这种情形，则人心中必須清晰地了解那个复杂观念中所含的一切成分；而且那个观念如果是由一再混合而成的，则人还当来分析它，一直等找寻到最初的簡單观念。若不达到这种程度，则人們所用的文字都是錯誤的；不論这个名詞是“正义”，或其他的文字。我并不是說，人在每一次用“正义”一詞时，都应当永远記着，要詳細地做这分析。我所說的乃是，人必須把那个名称底意义詳加考察，必須在心中对那个名称底各部分有了确定的观念，使自己在任何时候，都可以来从事分析。一个人如果以为所謂正义的复杂观念，就是要按照法律来处理他人或他人底貨物，可是同时他对于那个正义底复杂观念中所含的法律那个部分，又无明白淸晰的观念，那么他底正义观念，一定会成了紛乱的，不完全的，要想达到这种精确的程度，那自然是一种麻煩的事体，因此，人們覚得，自己心中縱然沒有精确地把混杂情状底复杂观念确立起来，那亦是可原諒的。不过我仍然得說，人們如果不能做到这一步，则他們底心中一定会發生了很大的含混和紛乱，而且在同人談話时，一定会發生了許多的口角。

10 在实体方面，各种文字必須与外物相契——在实体方面，

我們如果想正确地利用各种名称，則只有有定的观念还不够。在这方面，各种名称必須与实在的事物相契合。不过关于这一層，我将逐漸詳細討論。在探求哲学的知識时，在談論眞理时，这种精确性是絕对必需的。在普通談話中和日常事物中，如果亦能有这种精确性，那自然是很好的，不过我想这一層是难以办到的。通俗的观念正适合于通俗的談話；这两种虽然都紛乱已極，可是在交易中和教区的宴会中，它們亦很够用。商人們，爱人們，厨役們，和成衣匠，都各有各的文字，来进行日常的事情，因此，我想，哲学家和辯論家如果要想被人明白地了解自己，他們亦应該有自己底文字才是。

11 第三点，它們要有常度——第三点，人們單單有了观念，單單有了确定的观念，用文字把它們表示出来，那还不够；他們还必須尽力把自己底文字应用在平常人用这些文字所表示的那些观念上。因为各种文字（尤其是已經确立的語言中那些文字），既然不是私人底所有，而是交易和沟通底公共尺度，因此，任何人都不能任意来改易通行的印鑒，改变文字所表示的那些观念；而且即在不得已要改变时，至少他亦得使人注意到这一層。在說話时，人們底意思至少要讓人了解才是；可是人們如果不常依从公共的用法，則他們必須时时来解釋，来發問，来中断，那是多么不方便的。我們底思想必須依据于語言底常度，然后才能迅速地，明了地进入于他人心中；因此，我們应当費一些心思来研究語言的常度，而在道德的名称方面，尤其应当如此。要想学会各个名詞底固有意义和用法，我們必須有所取則才是。人們如果在自己底著述中，談話中具有極明白的意念，而且依据極精确的选擇和适度，用各种名詞来表示它們，則他們正可以成为我們底模范。我們如果能依据語言底常度，来应用我們底文字，則我們縱然仍不幸地不被人所了解，可

是这种責任往往归在对方，因为我們既按照常度来运用語言，則他該了解我們，他既不能，那就証明他是不懂他所說的語言了。

12 第四点，必須把它們底意义指点出来——第四点，不过通用的語言并不永远明显地把确定的意义附加在各种文字上，使人們經常确知它們所表示的是什么；而且人們在促进自己底知識时，因为所得的观念异于普通傳統的观念，因此，他們或造一些新字（这是人們所不常冒險做的，因为恐怕被人誣为矯揉造作或騖奇立异），或者仍用旧字，而附以新的意义。因为这两种緣故，人們即在遵守前述各种規則以后，有时为分辨其文字底意义起見，亦不得不常声明其含义是什么样的。因为，有时候，習慣会使文字底意义松散而不定（类如在复杂观念底名称方面），有时候，談論中最关重要的名詞是易陷于含糊或錯誤的。

13 要指示文字底意义，有三条途徑——人底文字所表示的各种观念既然种类不同，因此，我們要在某种情形下来指明它們所表示的观念是什么样的，則我們亦应当采取不同的途徑。因为人們虽然以为要表示文字底固有意义，应当以下定义为最适当的方法，可是有些文字却是不能定义的，这个亦正如有些文字底精确意义，不用定义是不能知道的一样。此外还有第三种文字，是一部分可下定义，一部分不可下定义的；这在簡單的观念、情状和实体等名称方面，就可以看出来。

14 第一，在簡單观念方面，我們可用同义字或实物来指明——第一，人在应用簡單观念底名称时，如果知道自己不會被人所了解，或有被人誤解的危險，則他为坦白起見，为达到語言底目的起見，应該指明他底意思，应該宣示他那个名称所表示的是什么观念。不过这是不能用定义来指明的（如前所說），因此，我們如果不能用同一个文字来指示出我們底意义来，則我們只能用下述两

种方法。(一)人們如果知道那个簡單观念所寓托的实体，而且知道它底名称，則我們如果向他們提出那个实体后，他們亦可以知道那个簡單观念底名称。因此，我們如果想使乡下人明白什么是所謂“敗叶”feuille-morte色，我們就可以告他說，那种顏色正仿佛深秋萎叶飘零时的顏色。(二)不过要想使人知道，一个簡單观念底名称，究竟有什么意义，則最妥当的方法是把那种实体呈示于他底感官前，給他心中产生出那个观念来，使他眞正了解那个文字所表示的观念。

15 第二，在混杂情狀方面，要用定义来指明文字底意义——第二，混杂情狀，尤其是道德学方面的混杂情狀，大部分旣然只是人心自由所組合的观念底集合体，而且它們在外面并沒有实在的模型，因此，我們并不能实地指示出它們底名称有什么意义，如在簡單观念底名称方面那样。不过为防止这層缺点起見，我們却能給它們以完全的，精确的定义。因为它們旣是人心任意所形成的一些簡單观念底組合体，并不与任何原型相参照，因此，人們正可以精确地知道組成它們的各种观念，正可以用确定無疑的意义来应用这些文字，正可以在必要时，完全声明它們所表示的是什么。因此，在道德学方面，人們底談話如果不是很明白，很清晰的，則他們正該因此受到很大的懲責。因为混杂情狀旣然不是自然所形成的，而只是人所造作的，因此，它們底名称底精确含义——就是物种底实在本質——一定是可以为人所知道的，因此，我們在談論起道德的事物来时，如果仍免不了不定和含混，那只是很大的疏忽和执拗。不过在談論自然的实体时，这种情形是較为可以原諒的，因为在那里，含糊的名詞正因为相反的理由，不易避免。这一層，我們以后逐漸就可以看到。

16 道德是可以解証出的——根据这种理由，我可以說，道德

学和数学一样，亦是可解証的。因为道德学的文字所表示的事物底实在本質，是可以完全知道的，而且各种事物之相符或不相符，亦是确乎可以發現出的——这正是完全的知識所依据的。人們或者会反駁說，在道德学中，我們不止应用情狀底名称，而且亦应用实体底名称，因此，在这方面，亦会發生起混淆来。不过这种反駁是不合理的。因为在道德的談論中，我們并不十分注意实体底各种屬性，如人們所假設的那样。就如我們說，"人是受法律制裁的"，則我們所謂人，只是說他是一个有形体，有理性的动物。至于那个动物底实在本質或別的性質，在这里，我們并不思考它們。因此，在自然学者方面，他們虽然可以爭辯，在物理的意义下，一个兒童或一个易子，是否是人，可是这个問題并与道德学上所謂人不相干，因为道德学上所謂人，是一个永不变的观念，是一个有理性，有形体的东西。因为縱然是一个猴或其他动物，只要他能应用理性来了解概括的标記，并且由此在概括的观念方面推演出結論来，則他就得受法律底支配，而且他縱然同別的人底形相不同，可是他在这种意味下，亦不能不說是一个人。实体底名称，如果应用得当，則它們并不能把道德学的推論扰乱了，亦正如它們不能把数学的推論扰乱了一样。因为在数学方面，人如果說一个金底立方，或球，或其他物体时，他一定有一个明白而确定的观念，而且那个观念是不变的，只是我們会因为錯誤，把它应用到不适当的特殊观念上罢了。

17 定义可以使道德学的推論明白起来——我所以提到这一層，乃是要指示出，在混杂情狀底名称方面，并且在一切道德学的談論方面，人們在必要时，如果把各种文字定义出来，那是很关重要的。因为道德学的知識正可以借定义达到極明白，極确定的程度。我們如果做不到这一層，則正表示我們很不聰明(且不用再往

坏处説),因为要想使人知道道德学文字底精确意义，唯一的方法只有定义,而且我們由此所得的知識，是毫無争辯余地的。因此，人們在道德学方面的推論,如果比在自然哲学方面的推論,不特别明白,則他們底疏忽、执拗是不可原諒的。因为他們所討論的乃是心中的观念,而且那些观念又都不是虛伪的,不成比例的，因为它們并不以外界的事物为原型,来参照,来契合。人們如果想在自己心中形成一个观念,并且以此观念为正义一名底标准,把与此相契的一切行动都归在这个名称下,那并不是难事。而在另一方面,則他們如果在看到了亞理士弟德(Aristides)（紀元前五世紀时希臘一个將軍)以后,要想形成一个观念,并且使那个观念在一切方面,都和他确乎相似,那是不容易的,因为各人对亞氏底观念可以任意形成,而亞氏本人則是不改其自相的。在前一方面,他們只須知道自己心中所集合的那些观念底組合体就是。至于在后一方面，則他們必須考察他們以外存在的那种事物底全部本質，深奥隐密的組織,以及各种性質。

18 定义是唯一的方法——定义在混杂情狀方面，尤其在道德学的文字方面,所以成为必需的，还有另一种理由(这是我以前提説过的),就是,大部分道德学的文字底意义只有借助于定义,才能确乎为人所知曉。因为它們所表示的各种观念，其組織的成分大部分都是散乱錯杂,并不在一塊联系着,而且只有人心才能把它們集合起来,才能用一个观念把它們联系起来。因此,只有借助于文字,只有把人心所集合的那些簡單观念列举出来,我們才能使人知道,它們底名称所表示的是什么。在这种情形下,各个感官并不能把各种可感的对象提示出来,帮助我們,并且指示于我們説，这一类的名称究竟表示着什么观念。至于在可感的簡單观念方面，和实体方面(有几分)，則各个感官往往可帮助我們来了解它們底

名称。

19 第三，在实体方面，要借助于实地观察和定义——第三，各种实体底名称所表示的乃是我們对于各个物种所形成的观念，因此，我們如果想解釋这些名称底意义，則在許多情形下，上述的指示和定义兩种方法都是必需的。因为在各个物种中，平常都有一些主要的性質，而且我們假設那个物种底复杂观念中所含的其他性質，是依附于这种主要性質的，因此，我們便毫不含糊地，認具有那种特征标記的事物，就应該得到那个物种底名称，并且用那个标記作为那个物种底最明显的观念。这些主要的或特征的观念，在动植物方面，多半在于形相（如我在第六章，二十九节，和九章，十五节所說），在無生物方面，多半在于顏色，在别的方面，多半在于兩者。

20 我們最好借观察实物来观念到各实体底主要性質——这些主要的"可感的"性質，是物种观念中的主要成分，因此，在物种名称底定义中，它們往往成了最明显，最不变的部分（此处所謂物种的名称就是表示我們所知道的各种实体的。因为"人"这个音，虽然可以表示具有动物性和"理性"的一个实体，虽然可以表示那个复杂的观念，一如其表示别的組合体一样，可是我們既用它来标記我們人类，因此，外面的形相，亦应該加入人字所表示的那个复杂的观念中，正如我們在那个观念中所見的别的性質一样。因此，我們正不易指示出，柏拉圖所謂"無羽，兩足，而寬指（趾）甲的动物"，为什么不是人这个名称（表示着一种动物）底很好定义；因为决定人种的，似乎在于他底形相，而不在于他底推理能力，因为形相正是他底主要的性質，而推理能力，在初生时是沒有的，在有的人还是永久沒有的。如果不是这样，則一个人因为怪胎底形相特别，把他杀死时，一定免不了謀害罪；因为說到有理性的灵魂，人們

是不能知道它的，因为在落生以后，婴兒底形相不論是美丽的，殘缺的，我們都不能知道他們有無灵魂。而且誰能說，有理性的灵魂所住的宅舍，一定要有那种外牆，而且它所維系，所指导的身体，非有那样一种外面的結構不可呢？

21　这些主要的性質，只有借助实地的观察才能为人所知曉，其他方法是不易应用的。因为要想用文字把一个馬或食火鷄底形相印在心中，結果是很粗略的，很不完全的，可是你如果亲眼看見那些动物，則你底印象会千倍地明显起来。要想認識黃金底特殊顏色，我們不能單憑借于任何形容詞，只能常常用眼来观察它。就如慣熟于这种金屬的人們，常常能分別眞，伪，純，杂，而别的不慣熟的人們，則不能察覚这种差异，因为他們虽有同样的眼，可是他們对那个特殊的顏色，并沒有精确細微的观念。至于各种实体所特具的别的簡單观念，則亦可以有同样的說法。人們对这类精确的观念，往往沒有特殊的名称。金所特有震音，虽然同别的物体底声音有別，可是它并沒有特殊的名称，正如这种金屬底特殊黃色沒有特殊的名称似的。

22　它們底能力观念最好用定义表現出来——不过表示物种的实体观念中所含的許多簡單观念，旣是一些能力，又因为那些能力在普通所見的事物中，并不能显然地刺激我們底感官，因此，要想知道名称底意义，或实体底意义，最好是把那些簡單的观念列举出来，而不当只把那个实体指示出来。因为一个人如果于其視覚所得的金底黃色而外，又根据我底列数得到可展性，可熔性，固定性，在王水中的可溶性等等观念，則他所得的黃金观念，应該更为完全，反之，他如果只看那个金屬，并且因此只把那些可感的性質印在心中，則他底黃金观念便沒有那样完全。但是这个光明、沉重而可展的事物底形式組織 formal constitation，如果是我們底

感官所可察知的，一如三角形底形式組織（或本質）那样，則黃金这个詞底意义，应該亦同三角形底意义一样易于分辨。

23 我們可以在这里反省一下各种神灵底知識——由此我們可以看到，我們在有形事物方面所有的知識，都是在感官方面建立其基础的。因为各种神灵离了身体，虽然亦知道各种事物，而且他們对这些事物所有的知識和观念亦比我們底較为完全，可是他們究竟如何能够这样，那是我們所完全意念不到，观念不到的。我們底知識全部或想象全部，并不能超乎我們底观念之外，而我們底观念又是限于自己底知觉方面的。我們虽然知道，比降生于世上的神灵較高一層的那些神灵，对于实体底根本組織，有很明白的观念，正如我們对三角形底根本組織所有的观念一样，而且他們还能看到，实体底一切性質和动作都是怎样由此流出的，可是我們究竟不知道，他們怎样能得到那种知識。

24 实体底观念必須与事物相契合——实体底名称如果只是表示着我們底观念，則我們可以用定义来解釋它們，可是它們如果表示着事物本身，則虽有定义，亦不能免除很大的缺陷。因为实体底名称，并不只表示我們底观念，它們終久要表示实在的事物，因此，它們底意义不但要同人底观念相合，而且要同实在的事物相契。因此，在各种实体方面，我們并不常以为一个名詞底意义，就尽于通常的那个复杂观念，我們往往要进一步来考察事物本身底特性和性質，并且因此尽力来改正我們底物种观念。若不如此，我們亦会从經驗过那些性質的人們，来学知它們。因为它們底名称不但应該表示他人心中的复杂观念（这就是它們平常所表示的），而且应該表示事物本身底簡單观念底集合体，因此，我們如果想給它們的名称以正确的定义，則我們必須研究自然史，并且用心来發現它們底性質。因为在自然的物体和实質的事物方面，我們談論

起来，辩论起来，如果想免除种种不方便，则我们不能只根据语言底常度，来学得一个名词所表示的纷乱而不完全的观念，不能只在应用各种事物时使它们同我们那个观念相契合，除此而外，我们还必须熟悉那种事物底历史，并且要改正，要确立各个物种的名称所表示的复杂观念；而且在同别人谈话时，他们如果误解了我们，则我们还必须指示出，我们那个名称所表示的复杂观念是什么样的。人们如果想追求知识和哲学上的真理，则他们必须如此做才是。因为人在儿童时，虽然对事物只有不完全的意念，可是他们既然先学会了各种文字，因此，他们往往不经思考，就乱用它们，而且往往不能形成确定的观念，用它们表示出来。这种习惯，一直等他们到成人时，仍然继续下去，因为这种习惯是很顺利的，而且在日常事务和谈话中，亦是可以应用的。因此，他们是从错误的一端着手的，他们是先完全学会了文字，然后才用它们来表示意念的。因此，我们就看到，人们虽然能按照本国底文字，来恰当地说本国语，可是他们说起事物本身时，是很不恰当的。因此，我们就看到，他们虽然常常互相辩论，可是他们并不能抛除了想象，专在事物本身方面，发现出什么有用的知识和真理来。因为要想在我们底知识方面，有所进步，事物底名称是无关重要的。

25　实体底观念并不易和事物相契合——因此，我们希望，人们如果精通了物理的研究，熟悉了自然的物体，则他们应该给我们把各个物种中一切个体所共具的那些简单观念记载出来。这样便可以摆脱了许多的纷乱；因为人们在考察一个名称所标记的一种事物中的各种性质时，熟悉的程度，和精确的程度，都有差异，因此，他们用同一名称所标记的集合体亦会含着或多或少的可感的性质。不过要把一个物种中的一切简单观念都记载下来，则这种字典就包含了全部自然史，而且要需要许多人的手，许多的时间，

許多的化費，許多的辛苦，許多的聪明，那就是几乎不可期望的了。因此，在未达到这种程度时候，我們在实体名称方面所下的定义，只要能解釋了人們用它們时的意义就够了。在必要时，人們如果能供給我們以这类的定义，那已經算是好的。不过就这亦是不常有的。人們在辯論时，談話时，所用的文字往往沒有共同的意义，而他們所以如此，正是因为他們誤以为普通文字底意义是确立了的，而且它們所表示的观念，是完全为人所知曉的。因此，他們以为要不知道这些，那乃是一种羞耻。这两种假設都是虛妄的，因为任何复杂观念底名称，都沒有十分确定的意义，而且它們亦不能經常表示同一的精确的观念。因此，我們如果离了必需的解釋途徑，則我們对某件事物縱然不能得到确定的知識，那亦不是耻辱。一个人如果只用一个声音，而不由別的途徑把它解釋給我們，則我們虽然不知道那个声音在他心中所表示的精确观念，那亦并与我們无損，因为我們离了他这种解釋，并沒有別的方法，可以确知那个观念。自然，人們旣是必然要用語言来傳达其思想，因此，他們在某种范圍內，可以同意公共文字底意义，使各种文字足可以供日常談話之用；因此，我們并不能說，一个人在其所熟悉的文字中，会完全不知道常用的文字所表示的观念。不过公共用法只是一个不确定的規則，它最終会归結在各人底特殊观念上，因此，它只能成为一个变化无定的标准。不过上述的字典，虽然需很多的时間、財力和人力，因而不易在一时举办，可是我想，我正可以提議說，各种事物所以为人所知曉，所分辨，如果只是憑着它們底外形，則表示它們的那些文字，应当用小的草案和圖样表示出来。这样編就的字典，应当能較容易地，較迅速地，把許多名詞底眞意义教給我們；尤其在远国远代底語言中，更是这样的，而且我們如果在古著作家底著作中，讀到了各种事物底名称，則这种字典亦可以在我們心中

把它們底观念确定了，而且所确定的观念比有学問的批評家所不惮煩地解釋的观念，还要更为眞实。研究动植物的自然学者，很知道这种利益；而且人們如果有机会来考察他們底書籍，則他会承認，他憑圖样所知的罂粟或山羊，比憑这些名称底很長定义所知的，要較为明白。因此，我們底字典如不以"馬櫛"和"鐃鈸"来翻譯 strigil 和 sistrum 两字，而只在其边沿上附着这两种器皿底小圖，一如其古时所用的那样，則人看起来，一定会有較明白的观念。又如 Toga, timica, pallium 三字，虽很容易翻譯成長衣，上衣，外衣，可是我們幷不能由此观念到罗馬人那些服装样式，正如我們不能观念到制它們的那些成衣匠底面孔似的。人类底眼睛分辨这类事物时，既然憑着它們底形相，因此，我們如果想把它們印在心中，最好借助于圖样，因为这类圖样，比任何形容詞，比任何定义，都容易确定那些文字底意义。不过这一層，我們以后可以慢慢提到。

26　第五点，文字底意义要前后一律——人們縱然不肯費辛苦来声明自己所用文字底意义，縱然不肯給它們底名詞下固有的定义，可是至少我們有一件事希望他們可以做到。就是，一个人如果想指导別人，劝諭別人，則他在一切談話中，所常用的文字，应該常有同一的意义。他們如果能做到这一層(如果做不到，那就太糊塗了)，則現存的許多書籍可以省掉，許多的辯論可以結束；而且現在那些臃腫的大書，凡富于含糊，双关的文字者，亦都可以縮减到很小的程度；而且許多哲学家和詩人底作品，亦可以容納在一个小坚果壳中。

27　什么时候該当說明意义底变化——不过人类底思想是无限的，文字底供給是很稀少的，因此，人們幷沒有充分多的名詞来表达他們底精确的意念，因此，他們虽極其謹愼，有时亦为势所逼，不得不在数种意义下来应用同一的文字。在繼續談話时，在滔滔

辯論时，人們在每一度变化其名詞底意义以后，虽然沒有許多閑暇尽管来重下定义，可是人們如果不是蓄意錯誤，則談話中所表現的意义亦大部分可以使坦白而聪明的讀者，来領略眞正的意义。不过讀者如果不能因此領会眞正的意义，則作者应該解釋他底意义，并且指明他在那里用那个名詞时，究竟是指的什么。

第四卷

第一章　知識通論

1　我們底知識有关于我們底观念——人心在一切思想中、推論中，除了自己底观念而外，既然沒有别的直接的对象，可以供它来思維，因此，我們可以断言，我們底知識只有关于观念。

2　所謂知識，就是人心对两个观念底契合或矛盾所生的一种知觉——因此，在我看来，所謂知識不是别的，只是人心对任何观念間的联絡和契合，或矛盾和相違而生的一种知觉。知識只成立于这种知觉。一有这种知觉，就有知識，沒有这种知觉，則我們只可以想象、猜度或信仰，而却不能得到什么知識。我們所以知道，白不是黑，不是因为我們知觉到这两个观念不相契合么？我們所以确乎不疑地相信“三角形三內角之和等于两直角”的这个解証，不是因为我們知觉到，三角形底三角必然等于两直角而不能有所变化么？

3　这种契合可以分为四層——要进一步来了解这种契合或不契合是由何成立的，則我們可以把它归为四种。(一)**同一性**或**差异性**，(二)**关系**，(三)**共存或必然的联系**，(四)**实在的存在**。

4　第一，論同一性或差异性——第一，我們可以先論究第一类契合或相違——就是所謂**同一性**和**差异性**。人心在發生任何意見或观念时，它底第一步动作，就在知觉它底各个观念，并且在所知觉的范圍內，来認識各个观念底自相，和其差异性——就是說这一个不是那一个。这种作用是在所必需的，离了它，則根本无所謂知識、推論、想象和清晰的思想。借着这种作用，人心就明白无誤

地知觉到各个观念都与自身相符，都各有其自相，同时又可以知觉到，各个清晰的观念是互不相符的，就是說，这一个并不是那一个。它这种作用，并不用什么辛苦、劳力和演繹，它在初看之下，就可以憑其自然的知覺能力和分辨能力，發生这种作用。学者們虽然把这一層归納成一些概括的规則，說，凡存在者存在，而且同一事物不能同时存在，而又不存在，可是这些规則，在我們需要反省时，虽然可以随时应用于一切情节，但是这种能力起初一定是运用在特殊的观念上边的。一个人心中一有了"白"、"圓"等观念，他立刻就会无誤地知道，这些观念就是这些观念，而不是"紅"、"方"等别的观念，他在以前不知道那个概括规則的时候，就已經知道得这一層十分明白，十分确定，因此，世界上任何公理，任何命题亦不能使他知道得更为明白，更为确定。这是人心在其观念之間所發現的第一种契合或相違，而且这种契合是它一看之下就知道的。在这方面，我們如果有任何怀疑，那永远只發生于名称方面，而不發生于观念本身方面，因为人心中只要一發生了各种观念，則它們底同一性和差异性便立刻被人心所明白地知覺到，这种情形是不能变更的。

5 第二点，論关系——第二点，人心在其任何观念間所發現的第二种契合或相違，我想可以叫做关系 relative，这种契合就是人心对任何两个观念——不論它是实体地、情状地或别的——間的关系所發生的一种知覺。一切各别的观念既然永久被人認为是同一的，而且它們是普遍地、恒常地互相排斥的，因此，人心如不能在各种途徑下来比較各个观念使我們知覺到它們底关系，并且發現其契合或相違，則我們便根本得不到任何肯定的知識。

6 第三点，論共存——第三点，人心在各种观念間所知覺到的第三种契合或相違，就是所謂在同一实体中的共存性或不共存

性。这一种契合是特殊屬于实体方面的。就如我們說，"黃金是固定的"，則我們关于这个眞理的知識只是固定性(就是在火中不能消蝕的能力）这个观念，是和黃金底复杂观念中所含的特殊的黃色、重量、可熔性、可展性、王水中的可溶性，常相連合的。

7　第四点，論实在的存在——第四点，至于最后第四种契合，就是指現实的实在的存在和观念間的契合而言。在这四种契合或相違中，我想就包括了我們所能有的一切知識。因为我們在任何观念方面所考察的，所認識的，所断言的，只不过是說，(一)它就是它自身，不是别的；(二)它与别的观念永远共存于同一实体中，或不在其中共存；(三)它与别的观念有此种关系或彼种关系；(四)它們在心外另有一种实在的存在。就如說，"藍不是白"就是論同一性的，又如說，"两条平行綫間等底的各三角形是相等的"，就是論关系的。又如說，"鉄可以受磁力的影响"，就是論共存的。又如說，"上帝是存在的"，就是論实在存在的。同一和共存虽然亦是关系，不过它們是我們观念底一种特殊的契合（或相違)方法，因此，它們应該另立一項，不应該归在一般的关系之下。因为人們只要一反省我在这部論文中所說过的几处，他們就容易看到，这两者和关系并不一样，它們是肯定和否定的完全不同的根据。現在我将进而考察我們知識底各种程度，不过在預先，我們还当先来考察知識一詞底各种意义。

8　知識可以分为实在的和習慣的两种——人心获得眞理的途徑，共有几条，其中每条都可以叫做知識。

第一，就是所謂現实的知識 actual knowledge，就是人心对于各个观念彼此間的契合和关系而起的当下的認知作用。

第二，就是所謂習慣的知識。一个命題如果曾經有一次呈現于一个人底思想中，而且他又分明看到其中各个观念底契合与相

違;則他在以后,可以把那个命題貯在記忆中,因此,他在以后反省那个命題时,就可以毫无疑惑地接受了正确的一面,并且确乎相信它所含的眞理。貯存于記忆中的这种命題亦可以說是为人所認知的,这种知識可以叫做習慣的知識 habitual knowledge 一个人如果因为先前有过明白而活跃的知覚,使他在記忆中,把各种眞理貯蓄起来,則他底心在以后任何时候反省那些眞理时,一定会确乎相信不疑,因此,貯于記忆中的这种眞理亦可以說是为他所知道的。因为我們这有限的理解,旣然在一时只能明白地,清晰地思考一件事,因此,人們如果除了現实所思維的以外,便再一无所知,那就太无知了,而且世上最有知識的人,亦只能認識一个眞理了,因为他在一时所能思維的,根本只是限于那个眞理。

9 習慣的知識可以分为两層——習慣的知識按通俗的說法講来,可以分为两等。

第一,記忆中的眞理分为两种。一等眞理在任何时候出現于人心时,人心总可以确实認知那些观念間的关系。我們憑直覚所知的那些眞理全部都屬于这一类,在这里,各种观念都可以憑直观来發現出它們底契合或相違来。

第二,另一等眞理,在被人心一度信仰以后,人心只記得自己底确信却不能記得其証明就如一个人如果切实記得他曾經有一次瞥見了"三角形三角等于两直角"的这个解証的眞实,則他会相信自己确乎認識那个解証,因为他分明不能怀疑那个解証底眞实。自然,一个人如果只固执一个眞理,同时可又忘却原来說明这个眞理的解証,則我們可以說他只是信仰他底記忆,并非有眞正的知識,因而这种信仰眞理的方式,在我原来亦認为是介乎意見和知識之間的(不过这种信念,却超乎空空的信仰之外,因为信仰是根据于他人底証据的)。不过在适当思考之后,我却見到,它仍然不缺乏完

全的确定性，而且实际上，仍然是眞正的知識。在这方面，我們初看之下，所以易于發生錯誤，只是因为我們在这里認知这些观念底契合或相違时，幷不与原来認知这个命題中各观念底契合或相違时一样，因为在这里，我們的認識幷不是由于紀念公理会到原来那些媒介观念，乃是由于另一些中介观念，而那些观念是以另一条途徑，指示我們所确記为眞实的那个命題中各个观念底契合或相違的。就例如在“三角形底三角等于兩直角”的这个命題中，一个人如果曾經分明了悟这个眞理底解証，則他現在心中虽然忘了那种解証，而且以后或者会再記忆不起来，可是他仍然知道这个命題是眞实的，不过他現在之認知它是眞实的，却与以前認知它时，完全由于另一条途徑。他仍然分明看到在那个命題中結合着的两个观念底契合，不过他現在所憑的媒介观念，和以前产生这个認識的那些媒介观念，却大有別。他記得，亦就是他知道（因为記忆就是过去知識底复現），他曾經有一次确信过“三角形三內角等于兩直角”的这个命題底眞实在同一而不变的各种事物間，同一的关系仍是不变的，因此，这个“不变”底观念現在就向他指示出三角形三內角如果曾有一次等于兩直角，則它們將来亦会永远等于两个直角。他既然确知，在这方面，任何眞理只要以前有一次是眞的，將来亦永远会是眞的；而且以前有一次互相契合过的观念，將来亦永久是互相契合的；因此，他有一次所認知为眞实的事物他将永久認知它是眞实的——只要他記得自己有一次認知它。在数学中，特殊的解証所以能供給概括的知識，就是由于这种理由。知識所以有充分的根据，如果不是因为我們認知到同一的观念永远有同一的关系，則人們在数学中便永远不認知所謂概括的命題。因为任何数学的解証就是特殊的，而且一个人在解証了一个关于环或三角形的任何一个命題以后，他底知識亦不会超出那个特殊的圖解以外。如果他

想把自己底知識再推进一步，則他在另一个例証中，还得重新来解証，否則他便不知道，那个命題在那个三角形方面，亦是眞的；如是一直可以繼續下去。这样，就沒有人能以認知任何概括的命題。我想，人人都会承認，牛頓先生在讀他自己的書时，他虽然不能現实看到原来發明他底眞正命題时所凴借的那一系列可羡的中介观念，可是他一定知道，那些命題是眞实的。能保留这样一系列殊事的記忆，不是人类能力所可及的，尤其是因为他是發明，認知，建立各种观念底奇异联系，已經可以說是超出許多讀者底理解能力。不过作者本人仍然分明知道那个命題是眞正的，因为他記得他有一次看到那些观念底联系；在这里，他之确知这个命題之为眞实，正如他記得某甲刺了某乙，因而知道某甲伤了某乙似的。不过記忆既然永不如現实的知覚那样明白，而且在一切方面人总会跟着时間漸漸消灭，因此，这种差异就指明，解証的知識远不及直覚的知識(它們自然还有别的差异)那样完全。这一層我們在下一章中就可以看到。

第二章　知識底各种等級

1　直覚的——我們已經說过，我們的一切知識都成立于人心对其观念所有的观察，而且就我們底能力說来，就我們的認識途徑說来，我們所能得到的光明，亦就以此为極限，所能得到的确定性，亦就以此为最大。現在我們不妨进而稍一考察知識底明白性底各种等級。在我看来，我們底知識所以有或高或低的明白等級，就在于人心是在不同的途徑下，来知覚它底各个观念底契合或相違。因为我們如果一反省自己底思維方式，就可以發現人心有时不借

别的观念为媒介的就能直接看到它底两个观念間的契合或相違这种知識，我想可以叫做**直觉的知識**。因为在这方面，人心并不用費力来証明，来考察，就能瞥見眞理，正如眼只要朝向光明，就能瞥見光明似的。就如，人心認知，白非黑，圜非三角形，三比二多，并等于一加二。这一类眞理，人心在一把那些观念联系起来，加以比較之后不借其他观念为媒，就能憑直觉立刻观察到。而且在人类弱点底范圍以內講，这种知識就可以說是最明白，最确定的。这一部分知識是不可反抗的，它就如同日光似的，人心只要把其視綫轉向它，它就会立刻强迫人来認知它，它不使人心有一毫躊躇，怀疑，或考慮，它只使人心立刻充滿了对于它的明白知觉。我們一切知識底确定性，明白性，就依靠于这种直觉；这种确定性，人人都知道它是大得不能再大的，因此，他不能想象再大的，亦就不需要再大的。因为一个人只知道，他心中的观念就是如他所知觉的那样，超过这个限度，他并不能想象自己还能达到更大的确定性；他只知道，在两个观念間，他如果看到一層差异，則那两个观念是差异的，而不是确乎同一的。一个人如果于这种确定性以外，想求一种更大的确定性，則他所求的自己亦不知是什么，而且他这样只表示他想当一个怀疑学者而又当不了。确定性是完全依靠于直觉的，因此，在次一級知識中，就是在所謂解証的知識中，一切中介观念只有憑直觉乃能有所联系。离了直觉，我們就不能达到知識和确定性。

2　解証的知識——在次一級知識方面，人心亦可以瞥見他底各观念底契合或相違不过它这里的作用并不是直接的。什么地方，人心能瞥見其观念間的契合或相違，什么地方就有确定的知識。虽然如此，可是人心并不能永远瞥見它底观念間的契合或相違——縱然这是可發現出的；在这种情形下，人心便終于无知，它頂多亦只能达到一种可能的推想。人心所以不能永远立刻看到两

个观念間的契合或相違，乃是因为我們所要考察其是否契合的那两个观念，不能被人心所組合，以来表示出它們底契合或相違来。在这种情形下，人心既不能借直接比較，或互相并列；把各个观念合攏来，以發現它們底契合或相違，因此，它就爱借别的观念（或一或多，随情形而定）为媒，来發現它所要追求的那种契合或相違。这就是我們所謂推理 reasoning。就如人心虽想知道三角形三內角，和两直角底大小是否相契，可是它并不能借直接的观察和比較来認知这一層，因为三角形底三內角不能同时合叠起来，和任何一个角或两个形互相比較。因此，在这方面，人心便沒有直接的、直覚的知識。在这种情形下，人心爱找寻一些与那个三角形底三角相等的其他角子；它既然發現，那些別的角子同两直角相等，因此，它就知道，三角形底三角等于两直角。

3 此种知識依据于証明——凡指示两个观念間的契合关系的那些中介观念，就叫做証明；我們如果能用这个方法使人明白地，显然地，看到契合或相違，这就叫做解証，在这里，理解便由此方法明了这种契合或相違，人心亦就由此方法看到它是契合的或相違的。人心如果很敏捷，可以找出这些中介观念（它們可以發現出別的观念間的契合或相違来），并且能正确地应用它们，我想那就可以叫做机敏 sagacity。

4 不过这种知識不如前边那样容易——我們借中介証明所得到的这种知識虽然确实无疑，可是它的征驗并不很明白了亮，我們底同意亦不很直接迅速，如在直覚的知識方面那样。因为在解証方面，人心最后虽然亦能認知它所考察的那些观念是否契合，可是它所达到这种程度，不能不費一番辛苦和注意，因为它不能只憑一次瞥息的观察發現出这种契合来。要把这种契合关系發現出来，必須勤勉不懈，努力研求才行。人心必須先經过多少步驟，多

少等級，才能由此途徑达到确定性，才能看到两个观念間的契合或矛盾——如果这两个观念需要証明和理性底运用才能指示出其关系。

5 証明之先不免疑惑——在直覚的知識和解証的知識之間，还有另一种差异，就是，在解証的知識方面，我們如果依据中介的观念看到契合关系或相違关系以后，虽然亦可以把一切疑惑完全消除了，可是在直覚的知識方面，則人心只要尙有几分分辨各个观念的知覚能力，則它总不至發生絲毫疑惑，这个亦正同能清晰分辨黑白的眼睛，不会致疑墨水和紙是否是同一顏色似的。眼官只要仍有目力，則它在一看之下，就会毫无疑惑地，知覚到紙上所写的字同紙底顏色是不一样的；同样，人心只要有清晰的知覚能力，它在直覚的知識方面，就可以看到各种观念底契合或不相違。眼如果失了視力，心如果失了認知能力，則我們便无从研究眼底視力是否敏捷，亦无从研究心底認知是否明白。

6 这种知識亦不如前一种知識那样明白——自然，由解証而生的認識亦是很明白的；不过这种認識远沒有我所謂直覚知識方面所有的那种輝煌光亮和充分确信。就如一个人的面孔在几个鏡中来回反射以后，只要影子仍与原物保留一点相似性和契合关系，它就能产生一种認識；不过在每一度反射以后，原来那种完全的明白程度和清晰程度总要减低几分，一直到經了許多次推移以后，它便大为含糊不清，而且一看之下，几乎辨認不出来——在目力微弱的人尤其如此。由一長串証明而得的知識，亦正是如此的。

7 每一步中必然含着直覚的明白性——在解証的知識方面，理性每进一步，必然伴有一种直覚的知識；我們每走一步，必須憑直覚認識此一个观念与下一个中介观念（它可以用作証明）間的契合或相違。如果我們不知道这一層契合，則我們仍然需要别的証

明;因为我們如果認識不到这种契合或相違,則我們便不能發生任何知識。如果它能自己知觉到自己,那就成了直觉的知識,如果它不能知道自己,則必須用一个中介观念,作为共同的尺度,以指示它們底契合或相違。由此,我們就可以看到,在能产生知識的推論中,每一步都带有一种直觉的确实性;人心一明白这种确实性,只把它記下,就可以使我們所考察的观念間的契合或相違明显起来,确定起来,因此,我們要想解証任何事理,必須先看到中介观念間的直接契合,因为我們依据这种契合才能發現我們所考察的那两个观念(一个常是最先的,一个常是最后的)底契合或相違。解証每进一步,人心必須精确地保留这种直觉的知識,必須經常看到各个中間观念的契合或相違,而且人們必須确保不曾遺失了任何部分。不过在冗長的演繹中,因为所用的証明太多,所以人底記性不易永远把这种知觉迅速地,精确地保留起来,因此,我們就常見,解証的知識不及直觉的知識那样完全,而且人們往往把謬論当做解証。

8 因此人們就誤認推論是由預覚 Proecognitio 和預想 Proeconcesus 来的——在科学的或解証的推論中,每一步旣都必然需要这种直觉的知識,因此,人們就形成一个錯誤的公理說:一切推理都是由預覚和預想来的。不过这个公理是很錯誤的,这一層我在以后考察各种命題(尤其是那些所謂公理的各种命題)时,将加以詳細的考察。在那里,我将指示出,人們之預覚和預想是一切知識和推論底基础乃是由于一种錯誤。

9 解証不限于数量方面——一般人們都承認只有数学才能有解証的确定性。不过在我看来,不但在数目、广袤和形相等观念方面,我們可以憑直觉認知它們底契合或相違这种知識并不是它們方面的特权。人們所以認为解証在其他知識部分无大关系,

而只有数学家才敢希冀达到解証的程度，那或者是因为我們缺乏适当的試驗方法，而不是因为事物本身不太明显的緣故。因为人心在我們底各个观念之間，只要能观察到它們底直接契合或相違，人心就能有直觉的知識；它只要能憑直觉知道两个观念与别的中介观念的契合或相違，它就可以認知那两个观念底契合或相違；它只要能借中介观念知道两个观念底契合或相違，它就可以实行解証。因此，解証就不限于广袤、形相、数目及其情状等等观念。

10　人們为什么这样想——人們所以一般只在这些观念方面来追求所謂解証，并認为只有这些观念方面才有解証，我想那并非單單由于那些科学有普遍的功用；这种原因我想是这样的：就是，在比較它們底相等或多寡时，数目情状方面所有的微細差异，都是可以明白看到的，至于在“形相”方面，則每一种微細的差异，虽然不能都为人所覚察，可是人心已經找出种种方法，憑着解証来考察并發現两个角，兩段广袤，或两个形相底相等性。因此，数目和形相兩者都可以表示于明显而永久的标記中，在这里，我們所考察的观念都是完全确定的(反之，我們如果只用各种名称和文字来标記各种观念，則它們大部分是不确定的)。

11　不过在别的簡單的观念方面，它們底情状和差异，如果不是以数量来計算，而是以等級来計算，則我們便不能精細而确当地分别它們底差异，以至于能察知它們底精确相等和些小差异，亦不能找到方法，来計算这些。因为那些别的簡單观念既然都是被不可覚察的（在其單独存在时微小分子底大小形相、数目和运动所产生的現象或感覚，所以它們底各种等級亦都依靠于这种原因底(全部或一部)变化。不过在任何物質团中，这些原因都是微細而不可覚察的，因此，我們对于这些簡單观念底各种差异的程度，便不能有精确的尺度。假定所謂“白”的那种感覚或观念，是由一定数量

的微粒所产生的，而且那些小粒又因为有一种旋轉能力，在打动網膜时，一面自己旋轉，一面又往前进；則我們很容易断言，任何物体底表層底組織，如果能反射較多的光子，并且給它們以产生白色所必需的那种旋轉，則那个物体将会現得較白一点，因为它可以在同一空間中，向網膜放出具有那种特殊运动的較多数的光子来。我并不是說，光底本性所以成立，就在于很小的圓粒子，白底本性所以成立，就在于物質部分底組織反射光时，使它們有特殊的旋轉，因为我現在并不是从物理方面来論究光和顏色。不过我可以說我眞不能設想（我眞願意有人告我說，他能如此設想），外界物体如果不与可以感到的各种物体自身直接接触，它們怎样能打动我們底感官。因为我知道，物体所只能打动我們底感官，不出兩条途徑，一則借助于可感物体底直接接触，如触覚和味覚就是，一則借助于由它們發出的不可覚察的各部分底推动力，如視覚、听覚和嗅覚便是。因为各种感覚所以产生，就是因为物体各部分底不同的大小、形相和运动，能产生出不同的推动力来。

12 它們是否是微粒，亦无关系，它們所以能使我們發生白底观念，是否是因为它們都依着自己中心旋轉，那亦沒有关系。无論如何，我們可以断言，物体底組織如果能給光子以特殊的运动，使它們給我們产生出所謂白底感覚来，則它所反射的光子愈多，而且那种特殊的运动愈速，則那个物体亦会显得愈白一些；因为它已經反射回較多的光子来。我們如果把一張紙，置于日光下，又置于阴暗处，又置于黑洞中，就可以看出这种情形。在这每一种情形下，它所产生的白底观念都是各不相同的。

13 不过我們既然不知道光子有多少数目，何种运动，就可以产生某程度的白底观念，因此，我們就不能解証兩种白底程度是否确乎相等。因为我們沒有确定的标准，可以衡量它們，亦沒有适当

的方法可以分别極微細的实在差异。我們所能有的唯一互助，就是我們底感官，而感官在这一方面，又是靠不住的。不过这种差异如果很大，如果能在人心中，产生出明白而清晰的观念来，而且这些观念底各种差异又可以完全保留在心中，則这些顏色底观念，如藍与紅等等不同的顏色，亦可以解証出，一如数目和广袤似的。我想，我在这里关于白和其他顏色所說的話，在一切次等性質和其情状方面，亦都可以适用。

14　我們对于特殊存在所有的感性的知識——知識底等級就分为直觉和解証兩种；任何思想如果缺乏了这兩种中任何一种，則我們不論怎样确信它，它总不是知識，只是信仰或意見，至少在一切概括的眞理方面，我們是可以这样說的。不过人心在运用于外界特殊的有限存在时，它确有另一种認知。这种認知虽然超过了仅仅的或然性，可是它还不能完全达到前述的兩种确定程度。不过我們仍以知識一名来称謂它。我們分明知道，我們由外物所得来的观念乃是在我們心中的；这乃是一种直觉的知識。不过有人可以問，事实上除了我們心中这种單純的观念以外，是否还有别的东西？而且我們是否可以由此确然断言，外界有任何东西与那个观念相应？因为人心中虽然有那些观念，可是外界亦許沒有那种东西存在，亦許沒有那种物象来刺激我們底感官。不过我想，我們这里有充分的証据，可以解除我們底疑惑。因为我可以問任何人，他在白天看日时，同夜里思想日时，是否确实有不同的知觉？他在实在尝艾草，嗅玫瑰时，是否和他仅仅存想那种滋味或香气时，有截然不同的知觉？我們分明發現，由記忆所复現于心中的观念，同由感官現实进入人心的观念，委实有一种差异，而且它們底差异正如两个各別的观念似的。有人如果說，“在梦中我們亦有同样的情形，而且这些观念都可以离了外物产生于我們心中”，則他可以权当梦

見我向他作此回答:(一)如果一切都是梦境,如果推論和辯論都无功用,眞理和知識都畢竟空虛,則我是否能袪除他底疑慮,那都无大关系。(二)我相信,他会承認,梦見在火中,同实地在火中,委实有一种明显的差别。但是他如果决心要当一个怀疑家,以至主張說,我所謂"实地在火中"亦只是一个梦,而且我們并不能由此确知有所謂火其物者确乎在我們以外存在;則我仍可以答复說,我們可以凴感官知觉到(或者梦想我們知觉到)一些物象底存在,而且我們同这些物象接触时,,我們确乎感觉到有苦有乐。这种确定性是和我們底幸福或痛苦一样大的,超过这种限度,則我們有知无知都无大关系。因此,我們在前兩种知識以外,还可以另加一种关于特殊外物底存在的知識,因为我們凴知觉和意識知道确有各种观念由外界那些特殊事物而来。因此,我們可以承認知識有三种等級,就是直觉的,辯証的,感觉的三种。在这三种的每一种中,明白性和确实性都有各别的程度和途徑。

15 各个观念虽是明白的,而知識却不是永远明白的——我們底知識既然只建立在,运用在我們底观念上,那么我們就可以說,它同我們底观念相契合,而且我們底观念如果是明白的,淸晰的、含糊的或紛乱的,則我們底知識亦必然会这样么?我可以答复說,不是的。因为我們底知識既成立于我們对兩个观念間契合或相違所有的知觉,因此,知識底明白或含糊,只看这种知觉是明白或含糊而定,而不看各个观念本身是明白或含糊而定。就如一个人虽然可以同世界上任何数学家一样,明白地观念到三角形三角和兩直角底等量,可是他亦許对于这兩層間的契合只有一个極含糊的知觉,因此,他对这种契合便只能有一种極含糊的知識。但是各个观念如果因其本身含糊,致陷于紛乱的地步,則它們便不能产生出如何明白或淸晰的观念,因为观念如果一紛乱,則人心便不能

明白地看到它們是否互相契合。我們还可以用比較不易誤解的另一种說法来叙述这層理由：就是說，一个人如果不能对其所应用的文字有了确定的观念，則他对于自己应用那些文字所形成的命题，也不能确知其眞理。

第三章　人类知識底范圍

1　“知識”，如前所說，旣然成立于任何观念間的契合或相違，由此，就可以推断說：

第一点，知識不能超过我們底观念——第一，我們所有的知識，不能超过我們所有的观念而外。

2　第二，我們底知識不能超过我們所認知的观念底契合或相違而外——第二，我們底知識不能超过我們对那种契合或相違所有的認知以外。这种認知，有时（一）是借直覚，或借直接比較我們底两个观念得出来的；有时（二）是由推論，即借其他观念为媒，来考察两个观念的契合或相違而得来的；有时（三）是由感覚，即借認知特殊事物底存在得来的；因此，我們可以說：

3　第三点，直覚認識不能遍行于一切观念底一切关系——第三，我們所有的直覚的知識，并不能遍行于我們一切的观念，并不能遍行于我們在观念方面所应当認知的一切。因为我們并不能借平排并列或直接比較，来考察，来發現它們互相所有的一切关系。就如在两条平行綫間，在两个相等底面上所画的两个三角形，一个是鈍角的，一个是銳角的，則我虽可以憑着直覚的知識知覚到此一个不是彼一个；可是我們不能由此知道它們是否是相等的，因为它們在相等性方面的契合或相違，我們永不能借它們底直接比

較来發現出。它們底形相既异，因此，它們底各部分便不能精确地直接比較；因此，我們就需要一些中介的性質以来衡量它們，而这就是所謂解証，或所謂理性的知識。

4　第四点，解証的知識亦不能遍行——第四，由上边所說的看来，就可以推断說，理性的認識亦一样不能遍行于一切观念底全部范圍。因为在我們所考察的两个差别的观念之間，我們在演繹底一切部分中，并不能常常找到适当的媒介，憑直覚的知識把它們加以联合了什么地方我們不能做到这一步什么地方我們就沒有解証的知識。

5　第五点，感覚的知識比前两种都狭窄——第五，感覚的知識由于不能超过我們感官当下所感到的事物底存在，因此，它比前两者都大为狭窄。

6　第六点，因此，我們底知識比我們底观念較为窄狭——由前所說种种，我們分明看到，我們知識底范圍不但达不到一切实际的事物，而且甚至亦达不到我們观念底范圍。我們底知識限于我們底观念，而且在范圍和完美方面，都不能超过我們底观念；这些观念在一切存在方面可以說是加了一層很窄狭的限制，而且我想，其他有限的理解（如天使底理解——譯者）如果比我們底感官有較多較銳的知覚方法，如果它（别种理解）所接受的知識不如人类这样脆弱而狭窄，則那种理解所有的观念一定可以远过于我們所有的。虽則如此，可是我們底知識如果亦同我們底观念有一样大的范圍，而且关于我們所有的各个观念，我們如果亦沒有終生不能解决的那样多的疑难和問題，則我們底情形亦比較好的多了。这一層縱然做不到，可是我仍然相信，人們如果不肯用其精力心思，以来文飾掩护自己底錯誤，以来維持自己无端归心的系統、利益和党派，如果他們只用自己底心思精力，以来推进發明眞理的方法；

則在人类現在的能力和身体底范圍內，我們底知識亦会比一向大为进步。不过就是这样，我总相信(这种信仰并与人类底尊严无損)，我們底知識总不能遍行于我們在所有观念方面所应知的一切;而且在任何观念方面所發生的全部困难亦非人智所能克服的，所發生的全部問題亦非人智所能解决的。我們虽然有方形、环形、相等性三个观念，可是我們或者永不能找到与一个方形相等的一个环形，而且或者永不会知道它們是相等的。我們虽然有"物質"和"思想"两个观念，可是我們恐怕永不能知道，純粹"物質的东西"是否也在思想。离了上天默示，則我們不能只憑思維自己底观念来發現，"全能者"是否給了某一些組織适当的物質以一种知覚和思想的能力，是否在那样組織的物質上，賦与以一种能思想的，非物質的实体。因为在我們底意念范圍內，我們不但容易存想，上帝可以憑其意旨在賦予物質上以有思想能力的另一种实体，而且可以存想，他可以任意在物質本身賦予一种思想能力。因为我們不知道，思想是由何成立的，亦不知道上帝願意在何种实体上，賦与那种能力(这种能力只憑造物者底慈悲和乐意，才能存在于有限的生物中)。因为我虽然証明(第4卷，10章)，要假設物質(物質就其本性而論是沒有感覚和思想的)就是永久的原始的"思維实体"那乃是一种矛盾，可是我們如果說，那个原始的永久的"思維实体"，或全能的神灵可以任意造一套无知覚的物質，并且給它以某程度的感覚、知覚和思想，那并不是一种矛盾。一个人怎样能够确实知道某些知覚，例如快乐和痛苦，不能存在于某种方式下被变化，被运动的物体本身，一如它們在身体的某些部分运动起来时存在于一个非物質的实体中呢?所謂物体，在我們所能想象的范圍以內講，只能打击和影响別的物体，所謂运动，就我們所能观念到的最大范圍以內講，不能产生別的，只能产生运动，因此，我們

如果承認运动能产生苦或乐，或顏色或声音底观念，那我們就不得不背弃理性，超出于观念之外，而完全把这一回事归之于造物主底善意了。在身体底各部分發生了运动以后，"非物質的实体"既然能發生了苦乐底知覚，那么我們能够确知，各种物体在發生了某种变化和运动以后，那些物体自身一定不發生苦乐底知覚么？因为我們既然承認，上帝在运动上附加了运动本不能产生的一些結果，那么我們有什么理由可以断言，他不能使物質的实体發生这些結果，一如精神的实体一样？因为我們固然不能存想物質有这些結果，可是我們亦一样不能存想物質底运动如何能在精神上發生影响。我所以如此說，并不是要使人減低对于灵魂底非物質性的信仰。我此处所說的，并不是或然性，乃是知識。因此，我想，在我們缺乏証据因而不能产生知識时，哲学家应当謙抑从事，不要随便專断；而且我們如果能看清楚：我們底知識可以达到什么程度，那亦是很有用的。因为現世既然不是所謂神观 vision 境地，因此，在許多事物方面，我們应当安于信仰同或然性；因此，在关于灵魂底非物質性的这个問題方面，我們底才能如果不能达到解証底确度，那亦并不足为奇。不过我們縱然不能在哲学方面証明灵魂底非物質性，而道德和宗敎底一切偉大宗旨仍不能絲毫有所动搖。因为显然，造物者不但使我們起初显現为有感情、有知覚的生物，不但使我們在若干年中繼續此种状况，而且在另一个(无形的)世界中，他亦仍会使我們复返于相似的知覚状态，并且使我們能以接受他为我們在世时的行为所准备的那种果报。因此，我們正不必学一般人非把这个問題加以或是或否的决定不可。他們有的过于热忱地拥护灵魂非物質說。有的过分热忱地为对灵魂非物質說，所以都急于大声疾呼使世人相信其說。他們一面使自己底思想完全沉浸于物質中，不能承認非物質的东西有其存在；而在另一方

面，則他們在絞尽脑汁一再考察以后，又看到物質底自然能力全不能認識，因此，他們又自信地断言，"全能者"不会把知覺和思想賦与有凝性有变化的一个实体。不过一个人如果一思考，在"我們底思想"中，感覺怎样难与有广袤的物質調和，无广袤的东西又如何难与"存在"調和，則他会承認自己实在不能确知他底灵魂是什么样的。这一点，在我看来，似乎不是我們底知識所能达到的；而且一个人如果能自由思考，并且仔細观察各种假設底黑暗糾纏的部分，則他便难以認为自己底理性能以使他确乎相信或排斥灵魂底物質說。因为不論他来观察那一面，不論他認灵魂是一个无广袤的实体，或一个有思想有广袤的物質，而在他底心中單思想到此一面时，所遇到的困难总不免驅迫他想到另一面。因此，人們往往因为一种假設不易想象，便魯莽地相信相反的一个假設，实則在无偏見的理解看来，那另一个假設亦是一样不可理解的。因此，他們这种做法，实在不能算是公平的。我們由此不仅看到，我們底知識是脆弱而貧乏的，而且我們看到，这类論証縱然胜了，亦是无意义的；因为这类論証，只是依据于我們底观点的，我們由此只能知道自己在問題底一造得不到确实性，可是我們如果因此就接受相反的意見，那亦一样完全达不到眞理，因为相反的意見，在一考察之后，亦是有相等的困难的。一个人为了避免此一种意見中所有的貌似的荒謬，和不可踰越的障碍起見，自然可以托庇于另一种意見，不过那另一种意見底基础如果亦是不可解釋，不可了解的，那么他可以得到什么保障，什么利益呢？我們身中自然有一种能思維的东西存在，这是不容爭論的。我們虽然不知道它是什么，而且还必須安于不知，可是我們旣然能对此發生怀疑，这就确証了它底存在；而且我們如果怀疑这一層，那亦是徒然的；这个亦正如在許多情形下，只因为我們不知道某种事物底本質，就确然反对它底存

在，是一样无理的。因为我可以請問，世界上存在着的任何实体，那一种沒有含着一种使人理解迷惑的东西呢？——說到別的神灵們，則他們旣能窺見并知道事物底本質和內在組織，則他們底知識比我們底知識当然超过了无数倍。至于別的理解更广大的神灵們，則他們在一看之下，可以看到許多观念底联系和契合，并且給它們以各种中介的証明，因此，他們底理解旣敏銳而又深刻，知識底范圍亦更为广大。在这里我們正可以想象到高級天使底一部分幸福，因为他們一瞥之下所見的这些联合和証明，我們虽然旁搜冥索，鍥而不舍，亦未必能找到，而且在找寻到新的以前，几乎是把旧的忘掉。——不过我們可話归本題。我可以說，我們底知識不但因为我們底观念稀少而不完全，大受了限制，而且即在这个范圍內，它亦不能遍行。不过它究竟能达到什么程度，我們現在就可以开始研究。

7 我們底知識究竟能达到多远——前边已經概括地暗示过，我們在各个观念方面所作的肯定或否定，可以归为四类，就是同一，共存，关系和实在的存在四种。我将要逐步研究，在每一种中，我們底知識可以达到多远。

8 第一点，我們对同一性和差异性所有的知識，同我們所有的观念有一样大的范圍——第一点，說到由我們观念的这种契合或相違途徑所得到同一性和差异性，則我們底(一)直觉知識和(二)观念本身是有同等范圍的。人心中一發生任何一个观念，它都可以憑直觉的知識，立刻知觉到它自己是什么样子，而且可以知觉到，它和別的任何观念都是不一样的。

9 第二点，說到共存，則其范圍是很狹的——說到我們底第二种知識——就是在共存方面的观念底契合或相違——則我們底知識在这方面是十分缺陷的。不过在实体方面，我們所有的最重

要最广博的知識部分，却在于共存方面的知識。因为如我已經指示出的，我們对于实体种类所有观念，不是别的，只是在一个实体中所集合的各个观念底集合体(就是所謂共存)。就如我們底火焰观念就是又热，又亮，又向上运动的一个物体；又如黄金底观念就是沉重，色黄，可展，可熔的一个物体。火焰和黄金这两个实体底名称，就表示着人心中这些复杂的观念。我們如果在这一类实体方面想有进一步的知識，则我們所考察的，不是别的，只是这一类实体是否还有别的性質或能力。这就是說，我們只是想知道，除了形成那个复杂观念的那些簡單观念而外，是否还有别的簡單观念与它們共存着。

10 因为我們不知道許多簡單观念間有什么联系——这一种知識，虽然在人类科学中，形成了很重要的一部分，可是它底范圍太小，而且几乎就不存在。因为形成复杂的实体观念的那些簡單观念，依其本性說，大部分并和别的簡單观念沒有明显的必然的联合或矛盾，因此，我們虽欲考察两种观念底共存亦不可能。

11 在次等性質方面尤其是如此的——形成复杂的实体观念的那些观念——亦就是我們关于实体所有的知識所最研索的那些观念——就是那些次等性質底观念。不过这些性質，如前所說，都依据于微細而不可覚察的各部分中的原始性質（若不如此，則其所依据的更是非我們所能想象的），因此，我們就不可能知道，哪一些性質同另一些性質有必然的联系或矛盾。因为我們既不知道它們是由何种根源出發的，既不知道，形成复杂的黄金观念的那些观念是由各部分底什么形相、大小和組織来的，則我們便不能知道，有什么别的性質是由黄金中不可覚察的各部分底那个組織来的，或是与它不相契合的；結果我們亦不知道，它們是否和我們所有的复杂的黄金观念相契或相違。

12 因为在任何次等的和原始的性質之間，我們并不能發現出任何联系来——各种物体底次等性質所依据的原始性質，不是我們所能知道的，因为原始性質所寓托的物体底各部分是不能覺察的。不过除此以外，我們还有另一种更不可救藥的无明，使我們更其不能确乎知道同一实体中的各部分是共存的或不共存的。因为在任何次等性質和有所依据的那些原始性質之間，并沒有可以發現出的联系。

13 我們自然可以想象到，一个物体底大小、形相和运动，能使另一个物体底大小、形相和运动發生变化。此外，我們还可以想象，一个物体插入另一个物体时，可使另一个物体底各部分分离开，而且一个物体在冲击了另一个物体以后，亦可以使另一个物体由靜而动起来；这类情形，在我們看来，似乎是彼此有联系的。我們如果知道各个物体底这些原始性質，則我們正有理由希望自己在它們这些互相影响的作用方面比此有多得多的知識。不过人心并不能在物体底这些原始性質，和它們給我們所产生的各种感覚間，發現出任何联系来，因此，我們縱然能發現出直接产生次等性質的那些不可覚察的各部分底大小、形相或运动来，我們亦不能对于任何次等性質底共存关系，建立一些确定而无疑的規則。我們旣然完全不知道，各部分有什么形相、大小或运动，可以产生出一种黃色，一种甜味，或一个尖音来，因此，我們无論如何不能設想，任何分子底大小、形相或运动，如何会給我們产生出任何顏色，滋味或声音底“观念”来。因为在两者之間，根本沒有可想象的联系。

14 因此，我們并不能努力憑各种观念来發現（这正是达到确定知識，普遍知識的唯一眞正途徑），有什么别的观念同我們底复杂的实体观念中所含的那些观念，是經常連合着的。因为它們的

性質依据于微細部分底眞正組織，而这种組織又不是我們所知道的。不但如此，我們縱然知道它們，我們亦不能在它們和任何次等性質之間，發現出任何必然的系联；我們如果不能知道这一層，我們就不能确乎知道它們底必然共存。因此，我們对于任何种类的实体所怀的复杂观念不論是什么样的，我們总难以根据这个观念中所含的各个簡單观念确实决定，有任何別的性質是与它們必然共存的。在这些研究方面，我們底知識不能超出于我們底經驗之外。自然，有少数原始性質，互相有一种必然的依屬关系和明显的联系关系，就如形相必然要前設广袤为其条件，由推动力所發生的运动底傳遞必然要前設凝性为其条件。不过这些观念(或者还有别的)虽然有一种明显的联系，可是互有这种联系的观念畢竟为数太少，因此，我們无論憑直覚或憑解証，亦只能發現出联合在各种实体中的極少数性質底共存关系来。因此，我們要想知道各种实体中究竟含着什么性質，就只有求之于感官了。因为各种性質縱然共存于一个实体中，可是它們底观念如果沒有这种依屬关系和明显的联系，則我們除了借感官底經驗而外，并不能确乎知道，有任何两种性質是共存于一个实体中的。因此，我們虽然看到黃色，而且在一試驗以后又看到重量，可展性，可熔性，固定性等同联系在一片黃金中，不过这些观念彼此既然沒有明显的依屬和必然的联系，因此，我們并不能确知，这些观念中有四个存在时，第五个必然亦存在。这种推想固然是很可靠的，不过最高的概然性亦不等于确定性；而沒有确定性，亦就沒有眞正的知識。——因为这种共存关系离了知覚便不能为人所知；而知覚的途徑又不外两种。就是在特殊的实体方面，我們要借助于感官底观察，在概括的方面，要借助于观念本身底必然联系。

15　不共存性范圍較大——說到不共存性，則我們应当知道，

任何一种实体在一时所有的各原始性質，只能限于一种，就是，各个部分底每种特殊的广袤，形相，数目和运动，一定要排斥其他一切的广袤，形相，数目和运动。关于各个感官所特有的一切可感的观念，我們亦可以有同样的說法。因为在任何实体中存在着的任何一个观念总要排斥一切同类的观念；这就是說，沒有一个实体同时能有两种气味，或两种顏色。有人或者会反斥說，“蛋白石或薢栥木底溶液不是在同时有两种顏色么？”我可以答复說，各种眼底位置如果不同，則这些物体誠然可以在同时發出不同的各种顏色来。不过我仍然可以大胆地說，眼底位置如果不同，則反射光子的那些部分(物象底)亦就各别。因此，能同时呈現出青色和黃色的，并不是同一的部分，亦就不是同一的实体。因为任何物体底同一分子并不能在同时各别地来变化光綫，反射光綫，正如它不能同时有两种不同的形相和組織似的。

16 我們对于各种能力底共存只有很狹窄的知識——各种实体都有能力来改变其他物体底可感性質，这种能力正是我們在实体方面研究的主要对象，并形成知識底一个干枝，不过說到这些能力，則我真怀疑，我們底知識是否远远超越于經驗以外，是否可以發現出大部分这些能力来，是否可以确知它們是在任何实体中的，因为我們根本不知道这些能力和形成实体底本質的那些观念是有必然联系的。因为各种物体底自动能力和被动能力，以及其动作底途徑，既在于各部分底組織和运动，而这些組織和运动又是我們所万不能發現出的，因此，我們只能在極少数的情形下，来看到它們和复杂的实体观念中任何观念間的依屬或矛盾。我这里所采取的是所謂微粒說 Corpuscularian hypothesis，而我所以采取它，只是因为人們都以为它最能明了地解釋物体底各种性質。我恐怕，人类的脆弱理解不能再換另一个假設，使我們在各种物体中，更明

白地發現出各种能力底必然联系和共存关系。至少我敢相信，不論哪一种假設是最明白的，最眞实的(因为要决定这个，不是我底职务)，而我們关于有形实体所有的知識，并不能因任何假設而稍有进步。要想在这方面有所进步，我們必須知道物体底某些性質和能力和別的一些性質和能力，有必然的联系或矛盾；不过就現在的哲学界的情状說来，我們在这方面所知道的，实在是微乎其微的。而且我眞怀疑，憑我們这些能力，我們是否可以在这方面，使我們底概括知識(不提特殊的經驗)有很大的进步。在这方面，我們只有經驗可以依据。因此，我們願望，我們底經驗該再进步一点。我們已經看到，在自然知識方面，有些人已經利物为怀，費了心血，使知識底总量大为增益。因此，別的自命为博物学者的人們，尤其是憑火实驗的那些哲学家，如果在他們底观察方面謹愼异常，在他們底报告方面，眞实无妄，一如自命为哲学家的人們所应为那样，則我們对于周圍物体的認識，对于它們底能力和动作的洞察，一定比現在大的多。

17 在神灵方面，这种知識更为狭窄——在物体底各种能力和动作方面，我們如果茫然不知所可，那我們就更容易断言，在神灵方面，我們更是黑漆一团的。因为我們对于神灵并无任何自然的观念，我們只是在可以观察到的范圍內，借反省自己灵魂底动作，才能推想出神灵底观念来。不过居住我們身体的那些精神，比許多(或者是无数的)高貴的神灵等級就太低了，它們底才能和品德，比之于众天使及高于我們的那些无量数的神灵，亦就太差了。这一層，我在別处，已經略为暗示，提供讀者底考察了。

18 第三点，說到別的关系，則我們不容易断言，我們底知識可以达到多远——第三种知識，就是我們底观念在任何別的关系方面的契合或相違，这一种知識旣是人类知識底最大領域，因此，

我們不容易决定，它可以达到多远。因为我們在这部分知識中所以有进步，既然只是因为我們有聪明的心思，可以發現出各种中介观念来，由此間接知道各种观念（并不考虑它們底共存关系）底关系；因此，我們很不容易断言，什么时候，我那一类發明到了尽处，什么时候，我們底理性已經得到可能的各种帮助，借以找寻出各种証明来，并且借以考察远隔的各个观念間的契合或相違。不懂代数的人，就不能想象，人在这方面所發現的惊奇成績；而且我們亦不易决定，人类聪明的心思，在这方面，究竟还能找出什么有利于其他部分知識的發展和助力来。至少我相信，不但数量方面各种观念是可以被解証，被确知的，而且别底思維部分（这些部分或者是較有用的）亦一样可以供給我們以确实性——只要人生底各种罪恶，情欲和热中的貪心不来阻抑、胁迫这些企圖。

道德学是可以解証出的——所謂无上的神灵是权力无限，善意无極，智慧无边的，我們是他底創造物，而且是依靠于他的。所謂人类，則是有理解，有理性的动物。这两个观念在我們既然是很明白的，因此，我想，我們如果能加以适当的考察和研索，則它們在行为底职責和規則方面，可以供給我們以适当的基础，以至使道德学列于解証科学之数。在这里，我相信，任何人只要能同样无偏頗地注意数学和这些别的科学，我們就可以根据自明的命題，必然的联系（就如数学中推論的一样不可反抗），給他証明出是非底尺度来。别的情状間的关系，亦同数目和广袤間的关系一样，都是可以确乎被人認知到的。我們如果能發現出适当方法来，借以考察并研索那些情状底契合或相違，則我便看不到，它們为什么不能被解証出来。所謂“无財产，就无非义”，这个命題和欧克里德 Euclid 底任何解証都是一样确定的。所謂財产底观念乃是指人对于某种事物的权利而言，所謂非义底观念乃是指侵犯或破坏那种权利而

言。这些观念既然这样确立了，而且各有了各的名称，因此，显然我就可以确知这个命题是眞实的，正如我确知“三角形三內角等于两直角”这个命题是眞实的一样。又如說，“沒有政府可以允許絕对的自由”，則我亦确知这个命題底眞实正如我确知数学中任何命題底眞实一样。因为政府这个观念，乃是指建立于規則和法律之上的一种社会而言，而这些規則是要强人来服从它們的，至于絕对自由这个观念，則是指人任意行事而言的。

19　人們所以認道德的观念不能解証，因为两層原因，一因它們太于复杂，一因它們缺乏可感的表象——在这方面，数量底观念所以得到上風，所以認为可被解証，可被确知，乃是因为：

第一，这些观念能用可感的标記記录下来，表象出来，而标記同观念的联絡，又比任何文字（或声音）同观念的联絡为大为近。紙上所画的圖形，正是人心中观念的基本，因此，它們便沒有各种文字所含的那些歧义。用綫所画出的一个角子、圓形或方形，是人眼所能分明見到的，因此，我們便不能錯認了它。它是不会变化的，我們可以随时来考察它，任意复檢它底解証，一再审察它底部分，而且在这些过程中，并不怕观念自身有了任何变化。至于在道德的观念方面，則我們便不能如此；我們并沒有与它們相似的可感的标記，借以把它們記录出来；我們只有文字可以表示它們；除此以外，再无別的；不过这些文字写出以后，虽然可以前后一律，可是它們所表示的观念，即在同一个人，亦会發生变化。至于在不同的各个人，則它們很少不是差异的。

第二，倫理学中还有更大的一層困难，就是道德的观念，比数学中寻常所考察的形相底观念，普通要較为复杂些。因为这种緣故，于是就發生了两种不利。第一，这些观念底名称，意义比較不易确定；它們所表示的簡單观念底精确集合体，不容易为大家公

認，因此，在交談中，在思想中，表示它們的那种标記并不穩固地带有同一的观念。这样就容易發生了紛乱和錯誤；这种錯誤正如一个人在解証七角形时，在其圖形中漏掉一个角子，或多加了一个角子，因而使他所画的圖形已經不是那个名称所表示的那样，亦不是他在解証时原来所想象的那样。在很复杂的道德观念方面，这种情形是常常發現的，而且是不容易避免的，因为在这里，名称虽然仍是同一不变，可是复杂观念中所含的簡單观念有时会加多，有时会减少。第二，由这些道德观念底复杂性，于是又發生了一种不利，就是，人心不容易完全地，精确地記忆那些恰好的集合体，使人在考察各观念底关系，契合或相違时，有所依据。（在表示两个远隔观念底契合或相違时，我們底判断如果要憑借一長串演繹，和各种复杂观念底媒介，則人心更非有此种記忆不行）。

对于这層困难，数学家底圖解和形相，实在是一种大而明显的一种帮助，因为这些圖解和形相的輪廓是前者不变的。若非如此，則人心在一步一步考察它們各部分底关系时，它底記性便往往难把它們保留起来。在一長串加、乘或除的过程中，人心要逐步往前观察它自己底各个观念，并且要考察它們底契合与否，而且問題底解决只是全部計算底結果，而且全部中每个項目都是人心所明白知觉的。不过要想在心中記忆这許多观念，而且使計算中的各部分毫无紛乱，毫无遺失，并且要使一切推論不至无用，則我們必須把推論中的各个部分都用意义精确的标記表示出来，而且那些标記在不被人記忆时仍然經久不变被眼看見。若非如此，則数字或标記，并不能帮助人心来認知两个以上的观念底契合、相等和比例；照这样則人心只有憑直覚才可認知各个数目观念底这些关系了。不过数字的符号确乎能帮助記忆来記录和保留所要解証的各种观念，而且人們由此才知道，在考察各种殊事时，他底直覚的知

識到了什么程度;因此，他最后就可以一絲不紊地由已知进于未知,最后，还会总括地看到他底一切認識和推論底結果。(在道德学方面不是这样的——譯者)。

20　克服那些困难的方法——各种道德的观念，虽然因为这些缺点,致令人以为它們是不能解証的,可是我們如果用定义把各个簡單观念底集合体确定了，并且始終如一地用一个名詞来表示那个精确的集合体。則这些缺点大部分亦可以克服了。至于别的困难,則代数学或其他一类的科学，亦許能找出方法把它們克服了,不过这一層是不能預为断言的。至少我相信,人們在追求道德的眞理时,如果亦在同追求数学的眞理时一样，用着同一的方法,同一的客观态度，即他們将会看到那些眞理比平常人所想象的有較强的联系較近于完全的解証，而且它們会根据明白而清晰的观念得出了更必然的結果。但是这种情形大部分是不可企及的，因为人們为追慕令名、富厚和权力之故，会使他們来接受时髦的意見,使他們找寻論証以求充实自己的美点,或文飾自己底丑陋。人心之爱眞理,有过于眼睛之爱美丽,而且在理解看来，撒謊是最丑陋，最不可耐的。因为許多人虽然可以滿意地在自己胸怀間拥有一个不甚美的妻子,可是誰敢大胆明說,他接受了一个伪說，并且在其胸怀內拥有丑如謊言其物的一种东西呢?现在各党派的人們,只是把他們底教义塞在他們所能支配的人們底喉咽內,而不讓他們来考察自己教义之为眞为妄的；他們并不讓眞理在世界上有公平現露的机会,并且亦不讓人們来追求眞理。那么在这方面,我們能希望有何种进步呢?那么在道德科学中，我們还能期望有較大的光明么?幸而天主把他自己底灯光亲手植在人心中,使人底气息或权力,完全不能消灭它,若非如此，則各地只管盲目信从的人們,既然受了埃及人所受的束縛,当然只能得到埃及人所处的黑暗

了。

21 第四点，实在的存在。我們对于自己底实在存在有一种直覺的知識，对于上帝底实在存在有一种解証的知識，对于一些别的东西底实在存在有一种感覚的知識——說到第四种知識，它是关于事物底現实存在的。在这方面，我們对于自己底存在，有一种直覚的知識，对于上帝底存在有一种解証的知識，对于别的一切东西，則我們只有感性的知識，这种知識超不出感官当下所取的物象以外。

22 我們在許多方面都是无所知的——我已經說过，我們底知識是很狹窄的，因此，我們如果稍一观察黑暗的一面，和我們底无知，則我們或許会对自己現在的心理状况窺測到一点。所謂无知比我們底知識要大了无数倍，因此，我們如果發現，自己在何种范圍內有明白清晰的观念，并因而只使自己底思想限于思維"理解"所能达到的那些事物，而不使自己陷于黑暗底深淵中，（在这里，我們底眼便不能有所見，各种官能亦就不能有所知覚）——我們如果这样一来，則我們会大为平息了許多无謂的爭执，促进了許多有用的知識。人們一向所以不能这样，只是因为他們妄想自己可以理解一切。不过我們并不必远去，就可以看到这种妄想实系痴人說梦。人只要有所知，他第一就会知道，他不待远求，就能为自己底无知找到許多例証。与我們接触的那些最鄙賤，最明显的事物，亦都有其黑暗的一面，而且最敏銳的目光亦是不能透入它的。不过我們如果一考察自己无知底各种原因，則我們便不会十分惊异这一層。就前边所說的看来，无知底原因大約可分为下边主要的三种。

第一，由于缺乏观念。

第二，由于在我們所有的各观念之間，缺乏明显的联系。

第三，由于我們不能循序考察我們底观念。

23　第一点，我們所缺乏的观念或則是我們所想象不到的——第一点，有許多事物，我們对它們并沒有观念，因此，亦就不知道它們。

第一点，我們底一切簡單观念（如前所說）或是由有形物象經感官来的，或是由人心底动作——反省底对象——来的，因此，它們底范圍亦就限于此而不能再有所进。不过人們只要不至愚昧十足，以为自己底指尺就是衡量一切事物的尺度，則我們便不难使他們相信，这些入口是太稀少，太狹窄，委实与万物底全部广大范圍不成比例的。我們自然难以断言，在宇宙底别的部分中，别的生物究有什么不一样的感官和能力，究有什么更多数，更完善的感官和能力，帮助他們得到别的簡單的观念。但是我們如果因为自己不能存想那些观念，就說沒有那些观念，那实在不能算是很好的証据。这样就如一个瞎子因为自己不能观念到景物和顏色，不能意念到什么是看，就肯定地断言，沒有景物和顏色似的。我們底黑暗和无明，并不能阻止和限制他人底知識，正如一个鼹鼠底盲目不能来反駁飞鷹底銳目似的。人只要一思考，造物者底无限的权力、智慧和善意，他就有理由想象，那并不是卑賤无能如人其物者所能洞見的，因为他多半是一切含灵之物中最低等的一种。别的生物究有什么能力，可以洞入事物底本質和最深的組織，那我們是不能知道的，他們能由这些能力得到什么异乎我們的一些观念，那亦是我們所不知道的。我們只是确乎知道，对于各种事物，除了我們所已有的那些观念以外，我們还缺少别的观念，使我們不能在它們方面完成更完美的發現。我們还相信，我們憑自己能力所得到的各种观念，与事物本身是不成比例的，因为一切观念都以积極的，明白的，清晰的实体观念为基础，而这个观念，却是向我們隐蔽起来

的。不过这类观念底缺如，不但是无知底一部分，而且亦正是无知底原因，因此，我們并不能加以叙述。不过关于它，我仍然可以自信不疑地說，理性的世界和感性的世界却有完全相似的一点：就是，我們在两方面所見的都是不能同所未見的成比例的；而且我們用眼或思想在两方面所見的，比起其余的来，亦只是一点，甚或等于零。

24 我們所缺乏的观念或者是因为辽远而單單不为我們所有的——第二种无知底大原因，就是我們缺乏自己所本能够具有的各种观念。观念底缺如如果是由于我們感官底无能所致，則别的較我們完美的生物，在我們所不知道的事物方面所有的观念，是我們所完全不能有的。可是观念底缺如如果是因辽远所致，則我們所不知道的事物，是我們所本可以知道的。大小、形相和运动，是我們所能观念到的。但是我們虽然在概括方面可以观念到物体中这些原始的观念，而我們既然不知道宇宙中大部分物体底特殊的大小、形相和运动，因此，我們亦就不知道，我們日常所見的各种結果是由哪些能力、生力和作用方式所产生的。我們所以不認識这些事物，有时是因为物象太远，有时是因为物象太小。(一)在世界中我們所見的各明显部分間的距离已經是很大的，可是我們还正有理由来想象，我們所能認識到的，只是无限宇宙中的一小部分；因此，我們正可以看到自己无知底深淵。我們如果一問，在这有形事物底全体大結构中，各种大物質团有什么特殊的結构，有多大广袤，有什么运动（而且这种运动怎样繼續或傳遞），并且相互間有什么影响，則我們在一看之下，会迷惑昏乱，不知所可。我們縱然把思維底范圍縮小了，把自己底思想限于这个小太阳系，和显然圍繞太阳运动的那些大的物团，則我們仍然会看到，别的行星上或者有許多动物，植物，和有智慧，有形相的生物，完全异于我們这

渺小的地球上所見的，而且我們对它們底外面形相和部分，亦完全不能知道，因为我們既限于这个地球，則我們无論在感觉方面或反省方面，都沒有自然的方法可以把它們底确定观念，傳达在我們心中。它們远在于我們一切知識底入口之外。那些居屋中，究竟有什么器具，什么居民，我們連猜亦猜不着，更不用說能明白地，清晰地观念到它們了。

25 （二）有时因为它們太小——宇宙中大部分而且是絕大部分物体固然因为太于远隔，逃掉我們底注意，但是另一面还有一些物体却又因为太于渺小，一样隐而不显。这些不可觉察的各个分子，是物質底自动部分，是自然底偉大工具，不但一切次等的性質都依靠于它們，而且大部分自然的作用，亦都依靠于它們；因此，我們如果对于它們底原始性質，沒有精确而清晰的观念，則我們对于我們在这方面想知道的一切事情，都会茫然无知，无可救藥。我确乎相信，我們如果能發現出任何两个物体中微細部分底形相，大小、組織和运动，那我們不借試驗，就会知道它們底互相影响，就如我們知道一个方形或三角形底各种性質似的。我們如果能知道大黃，毒草，鴉片和人体底各分子底机械作用，正如一个鐘表匠知道表底各部分底机能（表由此进行其工作），和鋰底各部分底机能（我們如以鋰鋰表輪，可以把它們底形相变了）似的，那么我們預先就可以說出大黃可以泻肚，毒草可以致命，鴉片可以催眠，正如一个表匠可以預言，一塊紙擱在表輪上可以使表停頓（如果不把紙移去），或者預言，表底一小部分如果被鋰所鋰，則那个机器会停其运动，那个表会不走似的。照这样，則我們不难知道，为什么銀只能在硝酸中溶化，金只能在王水中溶化，而不能互相掉換；这个正如一个鉄匠不难知道，为什么把鑰匙这样一轉就能将鎖开了，为什么用另外一把轉就不能似的。但是我們如果因为缺乏足够敏銳的感

官，以致不能發現出物体底微細分子来，不能观念到它們底机械的作用，那我們亦就只好安于不知道它們底性質和动作方式了。在这方面，我們縱然有所确信，亦只以少数試驗所能达到的程度为限。但是这些实驗在别的时候，是否仍可以成功，那都是我們所不敢确知的。因此，这在自然的物体方面，就阻止我們認知普遍的眞理，而且我們底理性在这方面亦并不能使我們超出于特殊的事实而外。

26 因此，我們就沒有物体底科学——因此，我就猜想，在物理的事物方面，人类的勤劳不論怎么可以促进有用的，实驗的哲学，而科学的知識終久是可望而不可及的。因为我們对于那些最近的物体，最易受我們支配的物体，并沒有完全的、相应的观念。对于那些命了名、归了类的事物，对于那些我們自以为很熟悉的事物，我們只有很不完全，很不完备的观念。对于我們感官能考察到的一些物体，我們或者可以有清晰的观念，可是，我想，我們对其中任何一个物体都沒有相应的观念。清晰的观念虽然可以供日常談話之用，但是我們如果缺乏了相应的观念，則我們便得不到科学的知識，而且在各种事物方面亦并不能發現出普遍的，有益的，无問題的眞理来。在这些事体中，我們并不能自命达到确知性和解証。借着顏色，形相，滋味，气味，和其他可感的性質，我們虽然可以对“藿香”和“毒草”發生明白而清晰的观念，一如对一个环和三角形一样；但是我們旣然不能观念到这些植物中和别的物体中各微細分子底特殊的原始性質，因此，我們就不能說，这些植物在加于别的物体上时会产生出什么結果来；而且即当我們看到那些結果时，亦不能猜着它們是怎样产生出的，更不能知道它們是怎样产生出的。我們对于自己所見所接触的那些物体，旣然不能观念到其微細分子底各种特殊的机械运动，因此，我們便不能知道它們底各

种組織、能力和作用；至于更远的物体，則我們更是不知道的，因为我們根本連它們底外面形相，或其組織中較明显，較粗糙的部分，亦不能知道。

27 当然更沒有关于神灵的科学——这一下就向我們指明，我們底知識，即同物質事物底全部范圍比較也是不成比例的。但是我們如果再一思考可能存在或現已存在的那些无数的神灵，我們就会看到，这种无知底原因，又以不可穿度的烟霧，把全体理性世界从我們隔开。这个世界比物質世界是更大的，而且亦确乎是更美丽的，可是我們对它更无所知，更不認識，而且我們对精神底各种等級和种类，亦并不能形成一些清晰的观念。我們对于神灵，只能借反省自己底精神，發生少数膚淺的观念，而且我們对一切神灵底天父，对一切事物(包括神灵，人类和万物)底永久超越的造物主，所能有的最好的观念，亦是由自己反省自己底精神来的。可是除了这些少数膚淺的观念而外，我連其他天使底存在，亦不能确知——除了借助于啓示。各級天使，本来就不是我們所能發現的，而且那些灵物或者比有形实体底种类还多，可是我們底自然能力并不能把它們稍为报告出来。人只要观察别人底語言和行动，就有理由相信他人亦有心灵和能思的实体；而且他旣然知道自己底心理，則有思索能力的他便不能不知道还有一个上帝。但是誰能憑自己底搜索和能力，得以知道，在人和偉大的上帝之間，有許多等級的神灵呢？至于他們(并同我們)相互之間究竟有什么差异的本質，情况，状态，能力和組織，那更是我們所不能清晰地观念到的。因此，关于他們底种类和性質，我們是絕对不能認識的。

28 第二点，在我們所有的各个观念之間，缺乏可以發現的联系——我們已經看到，我們因为缺乏观念，所以我們只能在全宇宙中知道一小部分的实体的事物。不过第二点，除此以外，还有另一

种无知底原因，就是，在我們所有的各个观念之間，幷沒有可以發現出的联系。因为我們只要缺乏那种联系，則我們便完全不能得到普遍的，确定的知識；便不能不依靠于观察和經驗，如在前一种情形下那样。不过我們底經驗是很狭窄，很有限的，而且与概括的知識是离得很远的；这一点，我們是不必再提的。在这里，我只給这种无知底原因，举一些例証，就不再多事論究。显然，我們周圍各种物体底大小、形相和运动，給我們产生了各种感覚来，如顏色，声音，滋味，气味，快乐和痛苦等。不过这些机械的动作，和它們給我們所产生的那些观念，幷沒有什么不可离的关系（因为在任何物体底推动力，和我們自心的顏色知覚或声音知覚之間，幷沒有可以想象的联系），因此，我們超出經驗而外，对于那些动作，便沒有清晰的知識。我們只能把它們看成是全知的"造物者"憑其命令所产生的結果，而且它們完全不是我們所能了解的。我們完全不能由物質的原因演繹出我們的心对可感的次等性質所有的那些观念来，而且那些原始的性質虽然在經驗上可以給我們产生出那些观念来，可是我們在这些原始性質和次等观念之間，亦幷不曾發現出任何联系或沟通来。同样，我們底心灵在我們的身体上所施的各种动作，亦照样是我們所不能想象的。据我們观念底本性說来，我們不但不知道，一个物体为什么能在人心中产生出任何思想来，而且我們亦一样不知道，一种思想如何能在身体中产生出任何运动来。如果我們沒有这种經驗，則我們只憑考察事物本身，幷不能絲毫發現出这种作用来。这些性質在普通事物中，虽然有恒常的、規則的联系，可是这种联系幷不能在观念本身中發現出来，因为各种观念彼此似乎都是沒有必然的联系。因此，我們只能把它們底联系归之于全知的造物者底任意决定，因为只有"他"可以在我們这脆弱理解所不能了解的途徑中，使它們成为那种状况，發生那种

作用。

29　例証——在我們的某些观念方面，某种关系和联系，显然地包含于观念本身底本性中，因此，我們便不能設想，有任何权力可以把它們和那些观念分离开。只有在这些观念方面，我們能以得到确定的，普遍的知識。就如直綫三角形底观念，就必然含有其三角等于两直角的这种性質。我們并不能設想，这两个观念底关系和联系可以發生变化，可以为任意的权力所形成，所改移。不过說到物質各部分何以能粘合，能繼續；推动力和运动如何能在我們心中产生出顏色，声音等感覚来；而且运动有什么原始的規則和傳遞，則在这些方面，我們并不能發現它們和我們所有的任何观念有自然的联系，因此，我們只能把它們归之于聪明"建筑家"底任意的意志和高兴。我想，我在这里，并不必提到灵魂底复活，地球底将来状况，以及人人承認为完全依靠于自由造物者的那些事物。只就我們所观察到的各种事物而言，我們虽然看到它們底作用是有規則的，而且我們虽然可以断言，它們是依照它們的法則进行的，可是这个法則究竟是什么，那是我們所不知道的。因此，各种原因虽然經常地进行着，各种結果虽經常地由它們流出来，可是它們底联系和关系并不能在我們底观念中發現出来，因此，我們对它們只能有实驗的知識。由此我們就容易看到，我們完全处于黑暗中，而且在存在方面，在各种事物方面，我們所知的，亦只限于極小的部分，因此，我們就可以謙抑地想到（这种想法并与知識无损），我們实在不能了解宇宙底全部本質，和其中所含一切事物底全部本質，因此，我們对于身外身內的各个物体，并不能得到哲学的知識，而且对于它們底次等性質、能力和作用，我們并不能有普遍的确定知識。各种結果每日虽都可以促醒感官底注意，可是我們对它們只有感性的知識，至于它們底原因、方式和产生底确然性，則

我們因为上边的两个理由，只有安于不知罢了。在这些方面，我們并不能超出于特殊經驗所指示的事物而外，我們只能憑着比附来猜想，相似的物体在别的試驗中会有什么样的結果。不过要說到自然物体（且不說精神的实有）方面的完备科学，則我相信，我們完全沒有此种能力，因此，我敢断言，我們如果妄想来追求它，那只有白費心力罢了。

30 第三点，因为我們不能逐步追寻我們底观念——第三点，在某些方面，我們虽然有相应的观念，而且在它們之間虽然有确定而可以發現的联系，可是我們亦許因为别的原因会不知道这种联系。至于不知的原因，則是因为我們不能逐步推寻我們所有（或所能有）的各观念，并且不能找寻出各中介观念来，以發現其相互間的契合或相違关系。因此，許多人所以不知道数学的眞理，并不是因为他們的能力有缺陷，或因为事物本身不确定，只是因为他們不肯用心来获得，来考察，并且用适当的方法来比較它們。在我們看来，我們所以不能适当地推寻我們底观念，所以不能找寻出各观念間的契合或相違来，最大的障碍，就在于文字底誤用。因为人們底思想如果只飞翔于、固执于意义可疑而不确定的各种声音，則他們便不能正确找寻出，明确發現出，各种观念底契合或相違。数学家因为能撇开名称，專用思想，并且能把所要考察的各个观念（不是止要声音）分明置于心中，因此，他們就可以避免了大部分的迷惑、糊塗和紛扰。而在别的知識部分，則人們正因为不能如此，所以陷于紛乱的境地，而很少有进步。因为人們如果固执于意义不确定的文字，則他們便不能区分自己底意見是正确的或虚妄的，是确定的或概然的，是自符的或矛盾的。大部分学者既然常遭此命运或不幸，因此，他們在眞正知識底总量上所有的增益，比起充斥于世界上的那些經院、爭辯和著述，亦就微乎其微了。因为世界上

虽然充滿了这些玩艺，可是学者們已經迷惑在文字底树林中，不知道自己到了什么地方，不知道自己底發明到了什么境地，不知道自己底或公共的知識总是缺乏着什么。人們在物質的世界方面，如果亦同在精神的世界方面一样，如果他們底發明亦都限于烏烟瘴气的說法中，則世界上关于航海和水程的著述，关于潮汐和地带的層出不穷的故事和学說，而且甚至于所造的船舶，所制的艦队，都不能指示我們以地平綫以外的事情；而且对蹠地直到現在亦会不为我們所知曉，正如古代一样（因为主張此說的人在那时候被人認为是异端）——但是我既然詳細討論过文字，及普通底誤用，因此，我在这里就不再多說了。

31 知識在普遍性方面的范圍——我們前边已經在各种特殊的存在物方面考察过知識底范圍。不过在*普遍性方面*，我們亦应該考察知識底范圍才是。在这方面，我們底知識是随观念底本性而定的。各种观念如果是抽象的，而且它們底契合与否亦是我們所認知到的，則我們底知識是普遍的。因为这些概括观念所有的已知性質，必然要包含于具有那个本質——那个观念——的各种特殊事物中，而我們在概括观念方面一次所發現的性質，亦将永久是眞实的。因此，說到一切概括的知識，我們只能求之于我們底心中，而且我們只要一考察自己底观念，才能得到这种知識。特殊事物底存在只能由經驗得知，至于在事物底本質方面（就是抽象观念），則各种眞理是永久的，是只由思維那些本質来的。不过在后几章中論究概括的，实在的知識时，我們还要較詳細地討論这一層，因此，关于我們一般知識底普遍性，我們底話說到这里也就够了。

第四章 人类知識底实在性

1 反駁，知識如果被置在观念方面它就成了一个幻观——我相信，我底讀者在此时或許会以为，我一向只是在建造空中楼閣;他会一直对我說，"这是瞎鬧什么！你說'知識只成立于人心对自己观念底契合或相違而發生的那种認知'，但是誰知道那些观念是什么样的呢？世上还有比脑中的想象更为狂妄的东西么？那一个人底脑中沒有一些幻想呢？縱然有一个清醒而聪明的人，可是按照你底規則說来，在他底知識和世上最狂妄的想象之間，还有什么区別呢？他們都各有自己底观念，都各能知覺到观念間的互相契合或不契合。他們如果有任何差异，则优胜当归于头脑狂热的那一造，因为他底观念是較多而較活跃的。因此，按照你底規則，則他应該是較为有知識的。如果一切知識真在于人心对观念間的契合或相違所發生的一种認知，則一个狂热者底幻观，和一个清醒者底推論，会成了一样确定的。照这样，則不論事物本身是什么样的，一个人只要能知覺自己想象間的契合，并且能首尾一貫地談話，那就是真理了，那就是确实性了。照这样，則空中的楼閣、和幼克利特底解証，就都一样成为真理底堡壘了。照这样，則我們說哈佩 harpy（身首如妇女，爪翼如鳥的一种怪物）不是馬面，亦正如說方形不是圓一样，都成为确定的真理和知識了。

"但是一个人如果意在追求事物底实相，則他对于自己想象所有的这种精微知識究竟有什么功用呢？人們底幻想不論如何，是无关重要的，只有人类对事物所有的知識才是应当珍視的。只有这个知識才能使我們底推論有了价值，才能使这一个人底知識优越

于那一个人底知識。所謂知識只是描写事物底眞相的，并非写照人底梦昧和想象的。”

2 答复，各种观念如果与事物相互契合，則知識不会成了單純幻想——对于这个問題我可以答复說，我們关于观念的知識如果只限于观念，而不能更进一步（实則我們底知識此外还別有所指），則我們最重要的思想亦和瘋人底幻想一样沒有功用，而且在这些思想上所建立的各种眞理亦是很輕浮的，只如一个人在梦中明白观察到各种事物，因而就自信不疑地叙述出它們来似的。不过在未完結这个題目之前，我希望人們明白了解，借我們对于观念方面的知識，而达到的这种确信稍微超出想象以外，而且我相信，人們或者会看到，一个人对一切概括眞理所有的确信，亦正在此。

3 显然，人心并不直接認識各种事物，它必然要以它对它們所有的观念为媒，才能知道它們。因此，我們底知識所以为眞，只是因为在我們观念和事物底实相之間有一种契合。不过在这里，我們拿什么作为标准呢？人心旣然除了自己底观念以外再不認知別的，那么它怎么能知道它們是和事物本身相符合的呢？这里虽然有一層困难，可是我相信，有两种观念确是与事物相契合的。

4 第一点，一切簡單的观念都是与事物契合的——第一点，簡單的观念都是与事物相契合的，因为它們旣是人心完全不能自己造作出的（如前所說），則它們一定是各种事物由自然途徑在人心上起了作用以后所产生的結果，而且各种事物所以能产生那些知覚，只是因为造物者憑其聰明和意志，把它們造得特別宜于产生那些知覚。由此我們就可以看到，簡單的观念都不是自己想象底虛构，都是外界的事物在我們身上起了实在作用以后自然地、有規則地所产生的。因此，它們都能照上帝底意旨和人类底需要而与事物互相契合；因为那些观念都在它們所适于产生的那些特殊的現

象下給我們表象出各种事物，使我們能够依据那些現象来区分各个特殊实体的种类，来观察它們所处的情况，来使它們供我們的需要，并且使它們供自己底应用。因此，人心中白底观念（或甜底观念）便和任何物体中能产生它的那种能力相称合，便和外界的事物有了应有的实在的契合关系。在我們底簡單观念和事物底存在之間，所有的这層契合这就足以成为实在知識底基础。

5 第二点，除了实体观念，一切复杂观念都和事物互相契合——第二点，除了实体观念以外，我們的一切复杂的观念都是人心自己所造的原型，它們并不被認为是任何事物底摹本，亦不以任何事物底存在为原本，而与之参照，因此，它們便不缺乏实在知識所需要的任何一种契合关系。因为任何观念如果原来就不表象任何事物，而只表象其自身，則它便不会有錯誤的表象，它亦不会因为与任何事物不相似致我們陷于錯誤，而不能有眞正的了解。除了实体底观念而外，我們底一切复杂观念都是如此的；因为那些观念，如我在别处所說，是人心自由所形成的一些观念底集合体，而且在形成时，人心亦并不曾考察它們在自然中的联系。因此，在这方面，观念本身都是原型，而且各种事物不能不与它們相合，因此，我們能够确实无誤地断言，我們在这些观念方面所得到的知識，都是实在的，都可以达于事物本身。因为在我們这一类的思想中、推論中和談話中，我們只望各种事物与我們底观念相契合，再不希望別的。因此，在这方面，我們便不能失掉一种确定无誤的实在。

6 因此，数学的知識是实在的——我相信，人人容易承認，我們在数学的眞理方面所有的知識，不但是确定的，而且是实在的。不过这些知識虽不是人脑中空虛不实而无意义的空想幻觀，可是我們在一考察之下，就可以看到，这种知識只是有关于我們底观念

的。数学家之考察一个三角形或环形底眞实和性質，只是就它們是自己心中观念的范圍內来考察的。因为他或者在其一生中，可能不曾看到它們底存在拿数学上的卽精确的眞实性。但是在环或任何数学的形相方面，他对于任何眞理或数学所有的知識，卽应用到实在存在的事物上亦是眞正的、确定的，因为在那些命題中，我們之考察实在的事物，只是把它們当做是和人心中那些原型相契合的。如果在三角形底观念方面，三角眞是等于两直角，則在任何地方实在存在着的三角形方面，这个命題亦是眞实的。至于別的存在着的形相，凡不与人心中那个三角形底观念精确地相称合的，都完全不包括于那个命題中。因此，他就确乎知道，他对于那些观念所有的一切知識都是实在的知識；因为他旣然只把那些事物当做是与他那些观念相契合的，因此，他就可以自信，他在那些形相方面所有的知識不論在心中或在物質中都是一样眞实的；因为那些形相虽然在心中只有观念性的存在，在物中却又有实在的存在，可是我們所考察的只是那些形相自身，而那些形相自身不論怎样存在，或何处存在，都是一样的。

7 道德的知識亦是实在的——因此，道德的知識和数学是一样可以有实在的准确性的。因为所謂确定的知識旣是人心对自己观念底契合或相違而有的一种認知，而且所謂解証亦是人心經过別的观念底媒介对那种契合所發生的一种認知，而且道德的观念和数学的观念本身都一样是原型，一样是貼切的完全的观念，因此，我們在道德观念方面所見的契合或相違，一定可以产生出实在的知識来，正如我們在数学的形相方面一样。

8 道德的知識并不需要眞正的存在，就能成为实在的——要达到知識和确实性，我們必須要有确定的观念，而且我們底知識要达到实在的程度。我們亦必須先使我們底观念契合于它們底

原型。不过我虽然認为知識底确实性只在于我們对观念的思考，而不甚注意到事物底实在存在，可是人們并不必惊异这一層。因为人們虽然自命为專心探求眞理和确性，可是在他們底大部分思想中和辯論中，在他們底概括的命題和意念中，眞正的存在是完全无踪影的。就如在数学方面，虽有所謂将圓作方法 the squaring of a circle 和圓錐曲綫法 conic section 或其他部分，可是数学家在这方面所有的一切推論，并不与那些形相底实在存在相关，不論世界上有无圓形或方形存在，他們底解証都是不变的，因为那些解証只是依靠于他們底观念的。同样，道德推論中的眞理和确实性，是可以脫离人生和我們所討論的那些德性底实在存在的。縱然沒有人精确地实行西塞罗(Cicero)底規則，縱然沒有人能照他所說的那个模范的有德之人来生活，而且他所写的那个模范縱然只在他底观念中存在着，而不在别处存在着，可是他的職責論 De Offices 中所說的种种職責并不因此成了不眞实的。在思維方面，就是在观念方面，“謀害”如果应当受死刑，則实际上如果有任何行动和那个謀害底观念相契，那种行动亦是应該受刑的。至于别的行动，則那个命題底眞理与它們无关。任何事物，如果其本質只在于人心中的观念，則亦都有同样情形。

9 道德的观念虽是由我們所造成，所命名的，可是它們亦并不因此減少其眞实性或确实性——人們在这里或者会說，“道德的知識如果在于我們对于道德观念的思考，而且那些观念又和别的情状一样，亦是我們自己所形成的，那么我們对于“正議”和“节制”将会發生怎样奇异的意念呢？人人如果可以任意来形成罪和德底观念，則罪和德将会陷于怎样紛乱的地步呢？”不过事物本身和我們关于它們底推論并不会因此陷于紛乱，因为在数学方面，一个人縱然說三角形有四角，杂四角形 trapezium 有四个直角，再說得明白

一些，就是說，他縱然把形相底名称掉換了，縱然他給予某个形相的名称，不是数学家普通所給予的，那亦并不足以攪乱了解証，或变化了各种形相底性質，及其相互的关系。因为一个人縱然把含有直角的三角形观念叫做等边三角形，或杂四边形，或其他名称，而那个观念底性質和解証一定仍是一样，仍是同他称它为直角三角形时一样。我自然承認，我們如果因为語言底誤用，把物名变化了，則他人如果不知曉那个名称所表示的观念，則他在一听之下，一定会糊塗起来；不过我們一把那个形相画出来，則結論和解証是显然而分明的。在道德的知識方面，亦正有相同的情形。一个人如果不經他人底同意，而把他人由誠实的劳苦所获得的东西拿去，則这个行动底观念并不能叫做正义。不过縱然你叫它为正义，那亦无妨。因为一个人在这里在只听到名称，而不知其观念时，虽然会發生錯誤，把自己底另一个观念附加在那个名称上，但是你如果把你自己那个观念底名称去掉，而只观察你自己心中那个观念，則仍会有相同的事物同那个观念相契合，正如你叫它为非义似的。眞的，在道德的推論中，錯誤的名称比較易于發生紛乱，因为它們并不如在数学方面那样易于改正；因为在数学方面，一把形相画出后，人就可以看得到，因此，名称就无大功用，无大力量。因为所表示的事物如果是当下看到的，則我們又何需乎标記呢？不过在道德的名称方面，改正却是不容易的，因为那些情状底复杂观念中含着許多混合的成分。虽然如此，可是我們如果能謹愼地固守同一的精确的观念，并且能逐漸追尋其相互的关系，而不为其名称所誤領，則我們虽反着文字底普通意义，而把那些观念誤称了，而我們依然可以对它們底契合或相違，發生了确实的、解証的知識。我們只要能把所考察的观念，和表示它的那个标記分开，則不論我們应用什么声音，我們底知識都一样可以达到实在的眞理和确实性。

10 名称底错誤并不足以攪动知識底确实性——此外我們还要注意一件事，就是，上帝或别的立法者如果定义了任何道德的名称，他們就把那个名称所表示的事类底本質形成了。在这种情形下，我們如果用得它們不得当，那是不妥当的。不过在别的情形下，我們如果把它們用得反乎那个国家的普通用法，則那只不过是語言底濫用罢了。不过就这样亦并不足以攪扰了知識底确性，因为我們只要能适当地思維和比較那些有徽号的观念，則我們仍然可以得到知識底确实性。

11 实体底观念有外界的原型——第三，此外还有另一种复杂观念是以外界的原型为参照的，因此，它們会与原型有所出入，而且我們关于它們所有的知識亦会有欠实在。我們底实体观念就是这样的。它們既是由簡單的观念集合成的，而且那些簡單观念又是由自然底产品来的，因此，它們可以同自然的事物有所出入，因为它們所結合的各个观念或者可以多于自然事物底观念，或者可以异于自然事物本身所結合的观念。因为这种緣故，它們往往和事物本身不相契合。

12 在它們和事物本身相契的范圍以內講，我們关于它們的知識是实在的——在各种情状方面，各种观念以前縱然不存在过，可是它們只要不互相矛盾，我們就可以把它們联系在一起，就如瀆褻和伪誓这两个观念，不論在这些事实存在以前或以后，都一样是实在的，眞正的观念。不过我們在实体底观念方面，要想有实在的知識，則必須使它們同事物本身相契合，因此，我們如果只把不相矛盾的各个观念联系起来，那还不够。因为我們底实体观念既是假設的摹本，而且是和外界的原型相参照的，因此，它們必須取之于現存或已存的一些事物，它們所含的各个观念一定不能是人心离了外界的模型任意所联系的——縱然在这种組合中，我們看不

到什么矛盾。因为我們既然不知道有什么实在的組織，寄寓于各个簡單观念所依托的那些实体中，而且不知道有什么实在的組織可以使某些特殊的观念具有特殊的联系，而排斥其他一切观念，因此，我們只能在經驗和可感的观察以內，知道某些事物在自然中是矛盾的或相符的，而且所知的范圍是極其狹窄的。一切复杂的实体观念必須是由自然中共存的（我們所見的范圍以內）一些簡單观念形成的，然后我們对于各种实体的知識才能达到实在的程度。这些观念虽非很精确的摹本，却是眞正的摹本，因此，它們可以成为实在知識（如果有的話）底成分。这种知識如前所說，范圍并不很大，不过在它所能涉及的范圍內講，它們是实在的知識。不論我們有什么观念，我們只要能观察到它們和别的观念的契合，那就成功为知識。那些观念如果是抽象的，那种知識就成了概括的知識。不过要使它在实体方面成为实在的，則那些观念必須取之于实际存在的事物才行。各种簡單观念只要共存于任何实体中，我們就可以确然把它們重新联系起来，做成抽象的实体观念。因为不論什么观念，只要在自然中有联系，就可以重新联系起来。

13　在我們考察各种实体时，我們必須考察观念自身，不要把我們底思想限于各种名称，或限于名称所标記出的各个物种——我們如果适当地考究这一層，而不把自己底思想和抽象的观念，限于各种名称，而不認各种事物就限于或只能限于已知名称所决定的那些种类，則我們思考起各种事物来或許比現在較为自由，較少紛乱（可是現在的人們不是这样的）。因此，我如果說，有些活了四十多岁住在一塊而毫无理性的易子，是介乎人和兽之間的一种东西，則他們縱然不以我底話是惑人的伪說，亦会認它为大胆的怪論。他們所以有这种成見，并非因为别的，只是因为它們虛妄地假設，“人”和“兽”这两个名称，代表着两种具有实在本質的各别物种，而且其

中間并不能有别的物种。但是我們如果抛开各种名称，抛开那种假設,不以为那些物种的本質是为自然所形成的,不以为一切同名的事物都精确地平等地分具那种本質;我們如果不想象,各种本質有固定数目,并且不以为一切事物都在其中范鑄了,形成了，如在模型中似的;則我們会看到,在无理性的人方面,我們对其形相、运动和生命所有的观念,是一个独立的观念，是一个独立的物种,是与人和兽有别的；这个正如我們对于一个有理性的驢底形相所有的观念，是异乎人或兽底观念，是在人和兽間另成一个动物种似的。

14　有人反对說，易子不是人和兽之間的一种东西。現在要答复这一点——在这里,人人都会問道，“如果你說易兒是在人和兽之間的一种东西,那么它們到底是什么呢?”我可以答复說,它們是“易兒”。因为易兒这个詞正可以表示异乎人或兽底意义的一种东西，正如人和兽这两个名称可以有各别的意义一样。人們如果能好好考究这一層，則他們可以解决了这个問題，而且可以不經困难指示出我底意思来。不过任何时候只要有人冒險来違反常人底說法,則那些人們底热忱会使他們顧虑到結局上,并且使他們認宗教为受了威吓。这些人們我是很慣熟的,因此,我很知道，他們会以何种罪名加于这个命題上。他們会立刻問你說,“如果易兒是在人和兽之間的一种东西，那么它們在来生时成了什么东西呢?”不过要答复这个問題,則我第一点可以說,这一層并不是我所要知道的,要考察的。它們底禍福,只讓它們底造物主来支配好了。我們不論如何决定它們,它們底状况亦不会因此好了,亦不会因此坏了。它們处在无私的造物主和仁慈的天父手里的，而且天父亦并不按照我們这窄狹思想底意見来处理它底造物，亦不依我們所造的名称和物种来区分它們。說到我們自身,既然对于現世还不能知

道什么，則我想，頂好我們不要太于專断，不要預先拟就各种生物去世后在来世所处的各种地位。不論如何，凡能受教育，能談論，能推理的生物，上帝都已經使它們知道，将来它們要按照自己在此世所做的，要受报应。我們只知道这一層，那就够了。

15 第二点，我还可以答复說，这些人們所以要問——“那么你不承認易子有来世么？”这个問題：乃是根据于两个假設，而这两个假設却都是虛妄的。第一个假設是：凡具有人之外形的一切生物，在死后上帝必然要为它們預备一个永久的来世。第二个假設是：凡由人所生的，都是如此的。但是如果你把这些想象抛开，則这些問題会成了无根据的、可笑的。有的人們既然主張，在他們和易子中間只有一种偶然的差异，而两者底本質仍是完全一样的，因此，我就希望他們考察考察，自己是否是能想象，只有身体底外形可以得到永生？我想一提这回事，他就会否認这一層。人們不論如何沈掉在物質中，可是我还不曾听說，有人認粗疏可感的外界部分底形相会有如此美好的性質，我們还不曾听說，有人会肯定它应当有永生，或必然有永生。我还不曾听說，任何物質团，只因其曾仿于或此或彼的形相，只因其各明显部分有特殊的結构，就必然会在此世解体以后，将来仍复返于有意識、有知覚、有知識的永生状态。这种意見既然認某种外形会有永生，因此，它就不承認有灵魂或精神了。人們一向所以認有些有形的物体有永生，有些沒有，只是着眼在灵魂上。(我們如果反乎这个意見)，則我們便看事物底外表重于內容，便把人底美点置于他底身体底外面形相，而不置于它底灵魂底內面妙听了。这样就无异于把人所特有（别的物質的事物所无)的偉大而无价的永生利益，归之于他底鬍鬚的形式，和衣服的样子了。因为我們身体底外形并不能使我們希望到永生，正如衣服底样式不能使人得到合理的根据，来想象它会永久不磨，会

使自己永久存在一样。人們或者会說，幷沒有人以为事物底外形可以使事物永生，人只是以为形相是內面有理性的灵魂底标記，而灵魂却是永生的。不过我眞奇怪，誰把那种形相做成灵魂底标記？只这样說，幷不能使它成了那种标記。我們非有一些証明，不能使任何人相信这一層。我所知的任何形相，还不曾这样說过。易子在其一生中，其各种行动幷不曾表現它們有任何理性，它們甚至还不及許多动物，因此，我們如果只因为它們有理性动物底外形，就說它有理性的灵魂，那正无异于說，一个人底尸体，虽然同塑象一样无动作，无生命，可是它旣有人底形相，就有活着的灵魂似的。

16 妖怪——你或者又会說：“它是有理性的父母底后裔，因此，它一定有一个有理性的灵魂。”不过我眞不知道，你憑什么邏輯，得到这个結論。我相信，这个結論是无人可以承認的。因为他們如果眞要承認这个結論，則他們决不敢到处把形相不完全的产兒毁坏了。不过他們会說：“呀！这是些妖怪”，那么讓他們是妖怪好了；不过你那个說憨話、无理性，难駕駁的易子是什么样的呢？身体上有了缺陷，尙能使一个东西成了妖怪，那么心理上有了缺陷反不能够么？（心理还是較高貴，較重要的部分。）人在缺了鼻子或頸項时，就是一个妖怪，就可以不是人类；那么他在缺了理性和理解时，反而不至如此么？这样就又返到我們剛才摧陷了的那个主張去了。这样就又着重在形相上，幷且以人底外表来度量人了。我們只要一追寻人們底思想和行为，我們就可以看到，人們在这方面，普通的推理方法，都着重在形相上，幷且把人底全部本質归在外面的形相上，——虽然这是无理性的，虽然他們不承認这一層。你說，形相完美的易子是一个人，而且具有一个有理性的灵魂（虽然外表面上沒有），而且你說，“这是毫无疑义的”。不过他底耳躲稍为比平

常長一点，尖一点，而且他底鼻子稍为平一点，則你会开始躊躇起来。他底面孔如果再長一点，狹一点，扁一点，則你会不知如何决定。如果他更象一个兽类，而且他底头又完全是一个兽类，則你立刻又会認他是一个妖怪。于是你又可以解証說，他沒有有理性的灵魂，一定要毁灭了他才是。不过我可以問，我們究竟有什么适当的度量，来衡量形相底極限，而認它为具有有理性的灵魂呢？因为所产的胎兒，既然有半人半兽的；而且有三分兽一分人的，或一分兽三分人的，因此，它們在各种花样中，有的近于此种形相，有的近于彼种形相，而且它們底各种混合程度，有时可近于人，有时可近于兽。既然如此，那我就可以問，按照这种假設，究竟何种外形是能和有理性的灵魂連合在一塊的，何种外形是不能的？那一种外形能标記其中有无这样一个居者呢？因为若不先决定了这一層，則我們談起人来，是毫无根据的。而且我相信，只要我們尽管无端依靠一些声音，并且想象自然中有确定不移而却为自己所不知道的物种界限。則我們談起"人"来，都永久是无根据的。不过我希望人們知道，那般人們虽然說，形相不完全的胎兒是妖怪，并且以为自己因此就把困难解答了，可是他們却因此又陷于他們所反对的那層錯誤，因为他們已經在人和兽之間，組成了另一个物种。因为妖怪一詞如果有任何意义，則那不是說，那种东西既非人又非兽，而是具有两者形相的一种东西么？不过說到前边所說的易子，亦正是这样的。由此看来，我們如果想正确研求事物底本性，而且在考察它們时，要依据于我們官能在它們中所發現的实在性質，而不依据于我們对它們所發生的空想：則我們必須把人們对于物种和本質所有的通俗意見抛弃掉才行。

17　文字和物种——我所以提到这一層，乃是因为我想，我們万不能十分謹愼，使各种文字和物种，在其普通的意义下，不欺騙

了我們。因为我常想，在这里正有一層大障碍，使我們不能达到清晰明白的知識；而且这种情形在各种实体方面，更是如此的。在眞理和确实性方面，大部分的困难都是由此生起的。我們如果慣把思想和推論从文字分开，則我們或者会把自己思想中这層不利大部分消除了。但是我們如不改善意見，如果仍以为物种和其本質，不是具有名称的抽象观念，則我們在同他人談論时，总不免使自己有所迷惑。

18 总攝前义——只要我們能看到我們观念間的契合或相違，我們就有确定的知識；只要我們能确知，那些观念和事物底眞相相符合，我們就有确定的，实在的知識。我既然指示出，我們观念和事物实相的契合有什么标記，因此，我想我已經指示出，那种确实性在于何处，那种实在的确实性在于何处。不論别人看这一層是什么样的，在我总覚得这正是我們所極其缺乏的必需品之一。

第五章 眞理通論

1 眞理是什么——“什么是眞理”的这个問題，乃是多少世紀以来的一个問題。它既是全人类所实在追求或冒充追求的，因此，我們很該細心考察它是由何成立的；并且应該極其熟悉它底本性，以便观察人心怎样把它和虛妄分别开。

2 眞理就是各种标記（就是观念或文字）底正确分合——在我看来，所謂眞理，顧名思义講来，不是别的，只是按照实在事物底契合与否，而进行的各种标記底分合。在这里所謂各种标記底分合，也就是我們以另一名称称之为命題的。因此，眞理原是屬于命題的。命題分为两种，一种是心理的，一种是口头的。这种区分是

按普通常用的两种标記——观念与文字——分的。

3 什么能构成心理的或口头的命题——要想对于眞理形成一个明白的意念，則我們必須各別地考察思想方面的眞理和文字方面的眞理。不过要把它們分别加以論究，那确是很难的。因为卽在处理心理的命題时，我們总不得不用文字。因此，我們在心理的命題方面所举的例証，立刻会失掉其單純的心理性，而成了口头的。因为心理的命題，旣只是單独考察心中那些无名称的观念，因此，它們一表示于文字中，立刻就失掉了純粹心理命題底本性。

4 心理的命題是最不易处理的——我們所以不易分别考察心理的命題和口头的命題，尤其是因为大多数人（縱然不是一切人）在自己推論和思想时，往往只用文字而不用观念；至少在他們底思維題目含有复杂的观念时是这样的。这就很足以証明，我們底复杂观念是不完全，不确定的，而且我們如果能注意这一層，还可以看到，哪些事物是我們所能明白地，清晰地观念到的，哪一些是不能的。因为我們如果仔細一考察人心在思想和推論中所由的途徑，我們就可以看到，我們如果在心中，对于白或黑甜或苦，三角形或环形方面形成一些命題，則我們能够，而且也就常常构成那些观念自身，而并不反省它們底名称。但是我們如果一考察人，硫酸，坚忍，光荣等等較为复杂的观念，或者对它們形成一些命題，則我們往往要用名称来代替观念。因为这些名称所表示的各种观念大部分旣是不完全的，紛乱的，不确定的，因此，我們就一直反省到那些名称自身，因为它們比純粹观念較为明白，較为确定，較为清晰，較容易出現于思想中。因此，我們卽在自己思想和推論时，卽在拟构默然的心理命題时，我們亦常用这些文字，来代替观念自身。在实体方面，这种情形是由观念底缺点所引起的，因为我們只

用文字来表示实在的本質，而对于那种本質我們却完全沒有任何观念。在各种情状方面，这种情形所以發生——乃是因为形成情状的那些簡單观念太于繁杂的緣故。因为这些观念既然多半是复杂的，因此，那些名称便比那些复杂观念自身較为容易現显，因为这些观念需要时間和注意，才能为人心所記忆，所精确地表象出来，而且人們先前縱然曾經費心把它們記忆过，表象过，而他們后来在記忆它們时，仍不得不費一些时間和注意。因此，人們如果只在記忆中存貯大部分普通的文字，同时在畢生中又不肯費心来考察那些名称所表示的精确观念，則他們便根本不能精确地記忆并表象那些观念。他們所有的只是一些紛乱而含糊的意念，而且他們虽然常談宗教和良心，教会和信仰，权力和权利，障碍和汁液，憂郁和發怒，可是你如果一讓他們思維那些事物自身，而抛弃了他們所用以淆惑他人（甚或自己）的那些文字，則他們底思想和思維中或者全无所有。

5 眞理只是抛开文字以后，各观念自身底分合——不过我們可仍返回来重新考察眞理。我們必須观察我們所能构成的两种命題。

第一是心理的命題，在这方面，人心由于知覚到或判断出几个观念底契合或相違，因而能抛开文字，把理解中的观念加以分合。

第二就是口头的命題，这些命題就是文字（观念底标記）底分合。这种分合表現而为肯定的或否定的句子。借着这些肯定的或否定的方法，由声音所做成的这些标記，便互相有了分合。因此，命題之成立，是成立于标記底或分或合，而眞理之成立，則是在于这些标記之分合合于事物本身之契合或相違。

6 什么时候，心理的命題含着实在的眞理，什么时候，口头的命題含着实在的眞理——人人都可以憑其經驗知道，人心在知覚

或假設观念間的契合和相違时，它一定要默然地在自身以內把它們組成肯定的或否定的命題；这就是我所謂分或合。不过这种心理作用，既是一切有思想，有理性的人所熟悉的，因此，我們如想存想它，应該反省自己在肯定或否定时自身所有的內在經驗，不能只憑文字来解釋。一个人心中如果有了两条綫底观念，一条是方形底边綫，一条是它的对角綫，而且那个对角綫如果是一吋長，那他就可以知道，那条对角綫是否可以分成一些相等的部分，类如分为五，十，百，千，以及任何数目；而且他可以知道，那条綫所分成的各相等部分，其中是否有一些部分之和恰等于那条边綫。任何时候，他只要知覚、相信或假設；那种分割底观念和那条綫底观念契合或相違，他就分了或合了那条綫底观念和那种分割底观念。这样他就形成了一种心理的命題，而且这个命題之为眞为伪，亦就看那条綫是否可以分成那些相等的部分而定。各种观念在心中的分合，如果正同它們(或它們所表示的事物)底契合与相違相应，我就可以叫它們为心理的眞理。不过文字底眞理却比此多着一層；这就是說，各种文字底互相肯定和否定必須与它們所表示的观念之契合与相違相应才行。所謂文字底眞理又分为两層，它或則是純粹口头的，瑣屑的，或則是实在的，能啓發人的；前一种我將在第十章內論究，后一种是实在知識底对象，这是我們所已經論究过的。

7　有人反对口头的眞理說，这样它就会成了幻想的——不过人們在这里却可以怀疑眞理，一如其以前怀疑知識的样子；他們或者会反对說，眞理如果只是各种文字按照人心中各种观念底契合与否而表示于命題中的或分或合，那么我們对于眞理所有的知識，便不是十分有价值的东西，亦并不值得人們費辛苦和时間来追寻它，因为照这样說，則眞理不过只是各种文字契合于人脑中的幻想罢了。誰不知道，許多人底脑中充滿了特别奇特的意念，而且一切

人底心中会有怪异的观念呢？但是我們如果相信这种說法，則我們虽有这种規則，亦并不知道眞理，只知道自己想象中的虛幻的世界。照这样，則我們所有的眞理，在哈佩和馬面方面，亦和在人和馬方面一样。因为这些亦都会成了我們脑中的观念，亦会有契合或相違，正同实在事物底观念是一样的。旣然如此，則我們对它們亦一样可以形成各种命题。照这样，則我們不但可以說。“一切人是动物”，而且亦一样可以說，“一切馬面是动物”；而且两个命题都是一样眞实，一样确定的。因为在两个命题中，那些文字都是按照心中观念底契合配列在一塊的。人心不但清晰地看到动物底观念和人底观念相契合，而且亦清晰地看到动物底观念和馬面底观念相契合，因此，这两个命题是一样眞实，一样确定的。不过这类的眞理，对我們有什么功用呢？

8 答复。实在的眞理中所含的观念必須与事物相契合——在前一章中，我們已經說过，实在的和想象的知識如何可以区分；而且前边所說的話，在这里亦就足以答复現在这种疑惑，亦就足以区分实在的和幻想的(或純名义的)眞理，因为它們都是立于同一基础之上的。不过我們除此以外，还应該知道，我們底文字虽然只表示观念，但是我們旣然要用文字来表示事物，因此，文字所表示的人心中的观念如果不与事物底实在性相契合，則文字虽形成了命题，而其所包含的眞理，仍只是口头的。因此，眞理和知識一样，亦可以有口头的和实在的区分。我們如果只知道各种名詞所表示的观念是契合的或相違的，而却不管那些观念在自然中是否有实在的存在，則由这些名詞所組成的眞理，只是口头的眞理。如果我們底观念是相契合的，而且它們在自然中又有实在的存在，則由这些标記所組成的眞理是实在的眞理。不过在各种实体方面，我們所以能够知道各种观念在自然中是否有存在，只是由于我們知道

那些已存在的实体。

9 所謂虛妄就是：名称底联合异乎其所表示的观念底联合——所謂眞理就是文字底契合或相違，同观念底契合或相違相应，所謂虛妄就是文字底契合或相違和观念底契合和相違不相应。各种声音所表示的这些观念只要能同它們底原型相契，眞理就成了实在的。我們对于这种眞理所以有知識，就是因为我們知道这些文字表示着什么观念，就是因为我們按照文字所表示的样子，知覚到那些观念底契合或相違。

10 概括的命題应該較詳細地論說一番——不过人們既然認文字是眞理和知識底最大通渠，而且在傳达、接受和研究眞理时，我們常要应用文字和命題，因此，我将要詳細研究，表示于命題中的实在眞理底确实性是由何成立的，是在何处可以来得的。此外，我还要努力指明，在哪一类普遍的命題方面，我們可以确知它們底实在眞理和虛妄。

我現在将要先論究概括的命題。这一类命題最常能运用我們底思想，練習我們底思維。概括的眞理是人心所極願探求的，因为它們最能扩大我們底知識。因为它們底概括性既然能使我們同时知道許多特殊的事情，因此，它們就能扩大我們底視綫，縮短我們底知識途徑。

11 概然的和形上学的眞理——除了上述那种意义严格的眞理而外，此外还有别的一些眞理；就如概然的眞理和形上学的眞理便是。(一)所謂概然的眞理，只是按照人心底信仰，来談論事物，虽然我們底命題未必与事物底实相契合。(二)所謂形上学的眞理，只是說各种事物底实在存在是与我們所命名过的那些观念相契合的。这个眞理虽然似乎成立于事物底本身存在，可是我們稍一仔細考察之后，就会知道，它似乎含着一个默然的命題，而人心就

借这个命题，把那个特殊的事物附加于它所命名过的那个确定的观念上。不过眞理底这些方面，或是我們所已經論說过的，或是与我們当下的題旨不甚相干的，因此，我們在这里只提一提它們就是了。

第六章 普遍的命題及其眞理和确实性

1 要研究知識必須研究文字——要想得到明白而清晰的知識，最好的、最妥当的方法，本来应該是只考察和判断观念自身，而把它們底名称撇开。但是世人旣普遍地应用文字来表示观念，因此，我想这种做法是不常为人所实行的。人人都可以看到，一般人們即在自己心脑中推論和思想时，亦要应用文字来代替观念本身；而且那些观念如果系复杂的，如果系由許多簡單观念集合成的，則更有这种現象。因为这种緣故，文字和命題底考察，就成了認識論中一个必需的部分，因此，我們如不能解釋前者，則講起后者来，亦是不易理解的。

2 概括的眞理只有在口头的命題中才可以了解——我們所有的一切知識不是特殊的就是概括的眞理。不論在特殊的眞理方面，我們是什么样的，而普遍的眞理(这是人所最願追求的)若不借文字来存想，若不表示于文字中，則它便不能为人所知曉，不易为人所了解。因此，在考察我們底知識时，我們应当考察考察普遍命題底眞理和确实性。

3 确实性有两層，一層屬于眞理，一層屬于知識——不过名詞底含糊，則更能引起危險来，因此，在这种情形下，我們为避免錯誤起見，应該知道，确实性原有两層，就是，一層是屬于眞理方面的，

一層是屬于知識方面的。各种文字如果在形成命題之后。能精确地，如实地，表示出各种观念底契合或相違，这就叫做眞理方面的确实性。至于我們如果按照命題中所表示的样子，来認知各种观念底契合或相違，那就是知識方面的确实性。我們叫这为"認識那个命題底眞理"。

4 在任何命題中，我們如果不知道所提到的各个物种屬本質，則那个命題不能說是眞实的——我們如果不知道各个名詞所表示的物种有什么精确的界限和范圍，則我們便不能确知由这些名詞所組成的命題底眞理。因为这种緣故，我們必須知道每一个物种底本質，因为本質正是組成物种，范圍物种的。在一切簡單的观念和情状方面，这是容易做到的。因为在这些方面，实在的和名义的本質既是同一的，因此，概括名詞所代表的那个抽象观念就是物种底唯一本質和界限。因此，我們就可以确知各个物种所及的范圍，或各个名詞下所包括的事物；而且我們分明知道，只有这些事物和那个名詞所表示的观念精确地相似，再沒有别的。不过在各种实体方面，能形成，能决定，能范圍各个物种的，只有实在的本質，而且那种本質是和名义的本質有别的，因此，在这方面概括名詞底范圍是很不确定的，因为我們既然不知道这个实在的本質，則我們便不知道，什么是那个物种，什么不是那个物种。因此，我們亦就不知道，它确乎有某种性質，确乎无某种性質。就如在提說一个人，或黃金，或其他任何自然物体时，我們如果以为那个物种底形成是由于自然有規則地給了那个物种以一种精确的，实在的本質，則我們便不能确知在这个物种方面所形成的肯定命題或否定命題是否是眞的。因为人或黃金在这种意义下如果是表示实在本質所形成的物种，而不是表示說者心中的复杂观念，則它所表示的不是我們所能知道的。这些物种底范圍是完全不能知道，不能决定的，

因此，我們便不能确說，一切人是有理性的，一切金是黃的。但是人們如果固守名义的本質，以它为各个物种底界限，而且他們在应用概括的名詞时，亦以构成那个抽象观念的各种特殊的事物为限，則他們便不至有錯認各物种范圍的危險，而且亦会因此确知任何命題是正确的或非正确的。我所以用这种經院派的說法，来解釋各种命題底这种不确定性，并且在解釋时应用了本質和物种等名称，乃是故意要指示出一般人思想底荒謬和不通，因为我們委实不应当認本質是实在的东西，而非具有名称的一些抽象观念。所謂物种只是按照一些抽象的观念，把各种事物分开类，并且以概括的名詞把它們表示出来，因此，我們如果假設物种不是这样的，我們就把眞理紛乱了，并且使关于这些物种所形成的一切概括的命題不确定起来。不过各种事物，在未受了經院学問底熏陶的人手里，虽然可以得到較适当，較明白的研究，可是在欧陆上这种学問既然風行已久，而且許多人們在受了这种学問底習染以后，心中又發生了牢不可拔的錯誤的“本質意念”或“物种意念”，因此，我們必須把这些意念找寻出来，鏟除淨尽，使人們得以运用那些能表示确实性的文字。

5 在实体方面特別有这种情形——各种实体底名称所表示的物种，我們如果以为是由我們所不知道的实在本質所組成的，則那些名称并不能傳达确实性于理解中；而且由这些名詞所組成的概括的名詞，我們亦并不能确知其眞理。这个理由是很显然的。因为我們如果不知道，那个是黃金，那个不是黃金，則我們怎么能确知此种性質或彼种性質是在黃金中的呢？因为按照这个說法，所謂黃金只是具有这个本質的一种东西，可是我們既然不知道这种本質，因此，我們亦就不知道，它是在那里或不在那里；因此亦就不能确知世界上那一种物体是契合于这种意义下的黃金的。因为

我們根本就不知道，它是否具有黃金所以成为黃金所依的那种东西，是否具有我們所观念不到的黃金底实在本質。这种情形正如一个盲人不能說出，三色菫底顏色是在那种花里或是不在那种花里一样，因为他根本就不知道三色菫底顏色是什么东西。而且假如我們能够(这是不可能的)确知，哪里有我們所不知道的那种实在本質，就是說，假如我們能够知道黃金底实在本質是在某个物体中的，我們亦一样不能确知，这个性質或那个性質眞是屬于黃金的。因为我們旣不知道什么是实在的本質，則不論那种假設的实在本質能組成什么物种，我們依然不知道这个性質或那个性質，这个观念或那个观念，是和那种实在的本質，有必然联系的。

6 在实体方面，幷沒有什么普遍命題底眞理可以为我們所知道——在另一方面，我們所用的实体名称如果只表示人心中的观念(自然应該如此)，它們就可以有了明白确定的意义。可是它們仍然不能給我們构成多数我們所能确实信其为眞的普遍命題。这幷不是因为在于我們用它們时，不确知它們所表示的各种事物，乃是因为它們所表示的那些复杂观念只是一些簡單观念底集合体，而那些簡單的观念只同極少数别的观念有着明显的联系或矛盾。

7 因为各种观念底共存关系是不易知道的——实体类名称所表示的复杂观念都是各种性質底集合体，而那些性質又被人認为是共存于所謂实体的一种不可知的基層內的。但是我們如果不知道这些集合体和别的性質間的自然联系，則我們便不知道，有什么别的性質是和这些集合体必然联系在一塊的。但是在原始性質方面，我們对这种自然联系幷不能知道什么，而在一切次等的性質方面，則我們亦因为上述的理由(三章)完全不能發現出它們底联系来。第一因为我們不知道各种次等性質所依附的实体底实在

組織。第二，我們縱然知道这一層，那也只能供我們的实驗的知識之用，而不能供普遍的知識之用；而且它亦只有在那个例証中是可以有确实性的。因为我們底理解不能在任何次等性質和任何原始性質底变状間，發現出可以想象的联系来。因此，在各种实体方面，很少有概括的命題是具有毫无疑义的确实性的。

8 以金为例——“一切黃金都是固定的”这个命題，虽是为世人所普遍信仰的，可是它所含的眞理是我們所永不能确知的。因为任何人如果按照經院派底无用的想象，来假設黃金一詞表示着眞正的物种，而且假定那个物种是自然用实在的本質所确立的：則他便不知道，哪一些特殊的实体是屬于那个物种的；因此，他亦不能确实地概括地断言，黃金有某种性質。但是他用黃金一詞所表示的物种，如果系决定于名义的本質，而且那个名义的本質，又只是指黃色，可展，可熔，而沉重的一种物体底复杂观念而言，則在这种固有的意义下，我們便不难知道，什么是黃金，什么不是黃金。但是别的性質如果与那个名义的本質沒有可以發現的联系或矛盾，則我們便不能确定地，概括地断言黃金有那种性質或无那种性質。就如固定性和复杂的金子观念中的顏色，重量，或别的簡單观念(或全部的集合体)，并沒有可以發現出的必然的联系，因此，我們就不能确实知道“一切黃金都是固定的”这个命題一定是眞的。

9 在固定性同黃金底名义本質中所含的顏色，重量，和其他簡單的观念之間，并沒有可以發現的联系；因此，我們縱然进一步認复杂的黃金观念是色黃，可熔，可展，量重，而固定的一个物体，而我們对于它在王水中的可熔性，仍是一样不确定的。理由亦正是一样，因为我們并不能只憑考察观念自身，就确实断言，色黃，量重，可展，可熔，而固定的一个物体，可以在王水中溶化，或不可以在王水中溶化。至于别的性質亦是一样。在黃金底任何性質方面，我很

願意找到一切人所能确信其为眞的一个概括的肯定（不过这是不可能的）。人們无疑地会立刻反对說，“一切黃金都是可展的”，这个命題不是普遍而确定的么？我可以答复說，如果可展性是黃金一詞所表示的复杂观念中的一部分，则这是一个很确定的命題。不过在这里，我們并不曾肯定黃金有任何性質，我們只不过是說，在那个声音所表示的观念中，可展性亦包括进去罢了。因此，这个眞理正和說，一切馬面是四足的一样。但是可展性如果不形成黃金一詞所表示的物种的本質中的一部分，则“一切黃金都是可展的”这个命題，并不是很确定的。因为复杂的黃金观念不論是由它的其他任何性質所組成的，而可展性总不是依靠着它的，而且亦并不能由那个观念中所含的任何簡單观念推論出来。可展性所以和那些别的性質有了联系，只是因为有不可覚察的各部分底实在組織为之媒介，但是我們既然不知道这种組織，因此，我們就不能窺見那种联系，因为我們并不能發現出能联系它們的任何东西来。

10　这种共存关系有多大范圍，則普遍的命題有多大确实性。不过这种范圍究竟是很小的，因为——在一个名称所表示的复杂观念中，我們所联合的共存的性質为数愈多，则我們愈能使那个文字底意义精确起来，有定起来。不过說到未曾包含于这个复杂观念中的那些别的性質，則那个文字底确实性并不能扩充及于它們，因为我們并不知道它們底相互联系或关系，因为我們既不知道它們所依托的那种实在組織，亦不知道它們是如何由它流出的。因为在实体方面（不如在别的方面），我們知識底主要部分并不只在于两个独立观念底关系。我們在这方面所要知道的，乃是同一实体中各种观念間的必然联系和共存关系，或它們底不共存性。我們如果能从另一端起首，并且能發現出，那种顏色由何成立，什么东西能使一个物体較輕或較重，各个部分有什么組織能使它可展，可

熔，固定，可溶于此种水中，而不溶于彼种水中；我們如果能有这样的物体观念，并且能看到，一切可感的性質原始都由何成立，如何产生：我們就可以对它們形成适当的抽象观念，使我們在較概括的知識方面，可以得到材料，并且使我們所形成的普遍的命題具有概括的眞理和确实性。不过各种复杂的实体观念，委实和一切可感性質所依靠的那种內在的实在組織不相干，而且是由感官所能發現出的少数明显性質不完全地集合成的，因此，在各种实体方面，就沒有概括的命題，使我們可以确实相信它們底眞理了；因为我們并不能确知任何观念間的必然联系和共存关系。我想象，在实体底一切第二性質中，和与此相关的能力中，我們并不知道任何两种性質底必然的共存性或不共存性。（只有屬于同一感官的各种性質，我們才能确知其不能共存，因为它們是互相排斥的，如我以前所示。）任何人都不能根据一个物体底顏色，就确知它底气味，滋味，声音，或其他可感的性質，或确知它在别物中所能起的变化，和它从别物所能接受到的变化。在声音或滋味方面，亦都可以如此說。可是表示实体的物种名称，既然表示着那些观念底集合体，因此，我們正不必惊异，我們只能用它們做成極少数的实在而确定的概括命題。但是我們对任何复杂的实体观念中所含的任何簡單观念，如果能發現出它同别的任何观念間的共存关系来，則在这种范圍內，我們可以对那个观念形成一个确定的普遍的命題。就是說，一个人如果能發現出在可展性和黃金底顏色或重量，或那个名称所表示的复杂观念底任何部分之間，有一种必然的联系；他就可以在这方面对于黃金构成一个确定、普遍的观念。如果是这样的，則"一切黃金都是可展的"这个命題底实在眞理，正同"一切直綫三角形底三角等于两直角"的这个命題是一个确定的。

11 复杂的实体观念中所包含的各种性質，多半都依靠于外

面的，辽远的，不可知覺的原因——我們所有的实体观念如果能使我們知道，有什么实在的組織能产生出它們那些可感的性質来，并且能使我們知道，那些性質是怎样从它們流出的，那么我們便可以根根心中表示它們的实在本質的物种观念，較确定地發現出它們底特性来，并且發現出它們具有什么性質或不具有什么性質(这是我們現在憑感官不能做到的)；而且要知道黃金底特性，亦并无需乎黃金底眞正存在，亦并无需乎在黃金上做各种实驗；这个亦正同要知道三角形底特性，并不必非有三角形存在于物質中似的；因为人心中的观念在两方面都将可以适用。但是我們远不知道自然底秘密，因此，我們連它們底門前亦走不到。因为我們在考察各种实体时，往往当它們是各各自存的，認它們底一切性質都是在自身以內存在，而且与别的事物不相干的。我們往往不考察它們周圍那些不可見的流体底各种作用；实則我們在那些实体中所見的各种性質(就是我們分别它們，命名它們时所依的各种內在标記)，大部分都是依靠于那些流体底运动和作用的。你如果使一塊金子独立自存，使它脫离一切物体底范圍和影响，則它会立刻失掉了它底一切顏色，重量，或者把可展性亦失掉了；据我估計它也許因此会变成一种完全易脆的东西。又如水虽以流动性为其主要的特性，可是你如果使它独立自存，則它会成了不流动的。无生物底現状旣然依靠于外界别的物体，而且那些周圍的物体在移去以后，又会使它們失掉了現在的样子，因此，各种植物一定更是如此的。因为它們是不断地接受营养，而且是不断地生長，發叶，吐花，結果的。我們如果再稍一詳細观察动物底状况，則我們又可以看到，它們底生命，运动，和許多重要的性質，都完全依靠于外面的原因和别的物体底性質(这些还都不是它們底部分)，而且离了那些外物，它們一时亦不能存在，虽然它們所依靠的那些外界的物体不是我們所注

意到的，而且也不是我們所构成的那个复杂的动物观念中的一部分。你如果使大部分的动物同空气隔离开，則它們立刻会失掉其意識，生命，和运动。呼吸底必然性就强使我們認識到这一層。但是那些可羡的机器底机簧还正依靠着許多别的外界的（或者还是很远的）物体，而且那些物体不但是我們所观察不到，而且亦是所想象不到的，并且亦是極严格的探求所不能發現出的。就如地球上的居民离太阳虽然有多少万哩之遙，可是它們仍然十分依靠于太阳所放射出的分子的調节适当的运动，因此，这个地球如果稍移其距日的距离，如果同那个热源离的稍近一点或远一点，則在其中居住的絕大部分动物十之九会立刻消灭了。因为我們常見，这个渺小的地球，如果因为有些部分發生了偶然的变化，以致各种动物所感到的阳光或太过或不及，則各种动物是常要灭亡了的。我們所見的磁石底各种性質亦必然是發源于磁石底范圍很远以外的；而且我們知道，有些不可見的原因可以使各种动物受了損害；据說，有些动物只因为經过某个地带就一定要死亡，而且我們确知，有些动物只因为进入邻帮就会死亡。这就分明指示出，有些事物虽然很少被人認为和这些动物沒有任何关系，可是它們底影响和作用，是絕对必需的，有了那些作用，动物才会成为其現在的样子，才会保存我們分辨它們时所依的那些性質。因此，我們如果以为我們在事物中所見的那些性質是在事物本身中存在着的，我們就迷失方向了；而且我們如果在蝇和象底身体中，来找寻它們底性質和能力所依靠的那种組織，亦是白費心力的。因为这种緣故，所以我們要想正确地了解它們，則我們底視綫不但要超出这个地球和空气，而且要超过太阳或我們底眼所能發現的最远的星球。因为我們正不能决定，这个地球上各个特殊实体底存在和作用，是怎样依靠于我們所完全看不到的各种原因的。我們虽然在地球上看到周圍事物底一

些运动和粗重的作用，但是我們却不能理解有什么不可見的川流，能使这些奇异机器繼續运动和完整，而且亦不能理解，这些川流究竟是从什么地方来的，是怎样傳遞来的，怎样变化的。据我看来，在宇宙底这个大結构中，各种大的部分和机輪底影响和作用可能是互相联系，互相依屬的，因此，距离極远的一些大星宿和物体倘或消灭了，或停止了运动，則我們这个居屋中所有的一切事物会換上另一个十分差异的面孔，不再是現在的样子。我們确乎知道，各种事物本身虽似乎是絕对的、完整的，可是它們所以有我們所見的各种明显的性質，只是因为它們是自然中別的部分底扈从。它們底可观察到的的性質，行动和能力，都导源于外界的一些事物，而且我們在自然中所知的任何部分，不論怎样完备，怎样完整，而它底存在和优点，都只是由其邻居来的。要想完全了解一个物体底性質，我們底思想并不能限于那个物体底表層，而当远远往前看。

12 如果眞的这样是，則我們正不必惊异，我們为什么有很不完全的实体观念；而且各种性質和作用所依的那些实在的本質为什么是我們所不知道的。我們并不能發現实在存在于实体中的那些微細自动的部分，有何种体积，何种形相，何种組織；更不能發現出各种外物在它們上边所加的各种运动和冲击。可是我們在实体中所見的大部分性質都是依靠于这些运动和冲击的，并且是由这些运动所形成的，而且我們底复杂的实体观念亦是由此形成的。我們只要一考察到这一層，就足以使我們抛弃了一切希望，不再想对于各种实体，得到它們实在本質底观念。我們既然缺乏这种本質，因此，我們只得用名义的本質，来代替它，因此，我們由此就只能得到微乎其微的实在确定的概括知識，或普遍命題。

13 判断亦許能較为进得远些，不过那不是知識——因此，我

們正不必惊异，在各种实体方面，何以在很少数的概括的命題中才能找到确实性；因为我們对于它們性質和特性所有的知識，很少能够超出于感官所达到，所啓示的范圍以外。爱观察，好研究的人們，亦許会憑其强有力的判断，穿透得較为深一点；他們亦許会根据，由審愼观察而来的可能性和組織看条理的綫索，常常猜对經驗所未給他們發現出的事物来。但是这仍是猜想，仍是意見，仍缺乏知識所必需的那种确实性。因为一切概括的知識，都只存在于自己底思想中，都只存在于我們对自己抽象观念所有的思維中。任何时候，我們如果察知到观念間的契合或相違，我們就有概括的知識；我們如果再把那些观念底名称联合于各种命題中，我們就能确实宣示概括的眞理。但是各种实体名称所表示的抽象观念，縱然有清晰有定的意义，亦只同很少数的别的观念，有其可發現的联系或矛盾，因此，我們在各种实体方面的主要探求，虽在于普遍命題底确实性，可是这种确实性在这里是很狹窄，很薄弱的。因此，任何实体底名称，不論其所表示的观念是怎样的，我們总不能概括地，确定地断言，它具有某种别的性質，或不具有那种性質；而且亦不能断言，那个观念只要存在，某种性質就常和它共存或不共存。

14 我們对于实体所有知識需要什么——在我們对于这些实体未得到差可的知識之时，第一我們必須知道，一个物体底原始性質在别的物体底原始性質中，能有規則地产生些什么变化，并且是怎样产生的。第二我們必須知道，一个物体底哪些原始性質可以給我們产生出哪些感覚或观念来。不过要想知道这些，就无异于要想知道，物質在其大小，形相，粘合，运动和靜止等等底变状下所生的一切結果。我想人人都会承認，若不借助于神聖啓示，則我們是完全不能知道这一層的。縱然上天啓示給我們，使我們知道，各个分子有什么形相，大小和运动，可以給我們产生出黃色感覚来，而

且使我們知道，任何物体底表層部分有什么形相，大小和組織，可以使那些分子發生适当的运动，以产生出那种顏色来，可是我們对于各种实体，仍不能因此就形成确定的普遍的命題。因为各种物体所以能作用于我們底感官，只是依憑它們那些微細的部分，可是我們底官能并不足够敏銳，并不能知道那些微小部分中所有的精确的大小，形相，組織和运动；因此，亦就不能依据这些来形成抽象的物体观念。我这里所提到的，只限于有形的实体，因为它們底作用似乎还是"理解"所能了知的，至于神灵底作用，則不論是他們底思想或推动物体的能力，我們一看之下，都是莫名其妙的。但是卽在各种物体和其作用方面，我們如果稍运用思想进一步来考察它們，并且考察：卽在这些物体中，我們底意念，在超出明显事实的范圍以外时，还能明白地达到何种地步：則我們仍会看到，卽在这些事物方面，我們所有的一切發現，亦只等于无知无能罢了。

15 我們底实体观念既然沒有含着它們底实在組織，因此，我們在它們方面便不能形成概括的确定的命題——由此看来，概括的名称所表示的抽象的复杂的实体观念，旣沒有含着实体底实在組織，因此，它們便不能供給我們以普遍的确实性。因为我們在实体中所見所知的各种性質虽以那种組織为基础，虽与那种組織有一定的联系，可是我們底实体观念中，并沒有含着这种組織。就如普通所謂人的那个观念，虽是具有"平常形相，感官，自由运动，和理性的一种身体"，而且这个抽象观念虽然形成了人类底本質，可是我們在表示这个观念的"人"这个字方面，很少能形成概括的、确定的命題。因为我們既然不知道，感覺，运动能力，推理作用，和那个特殊的形相，所依靠着的那种实在組織，既然不知道这些性質底联系所依靠的那种实在組織，因此，我們并不易看到有什么别的性質和那些性質有必然的联系。因此，我們便不能确实断言，一切人都

要隔着相当的时間睡覚，一切人都不能为木石所营养，一切人都可以为毒草所斃命。因为这些观念和人底名义本質，和人字所表示的这个抽象观念，旣无联系，亦不矛盾。在这类情形下，我們必須求助于对特殊实体所作的試驗，不过我們这种方法又只能行之于很小的范圍中。关于我們所經驗不到的事物，我們必須安于“想当然耳”；不过关于人这个物种观念中旣沒有含着他底实在的組織，因此，我們便不能达到概括的确实性，因为人底一切不可分离的性質都是联系于这个根源中，而且是由这个根源所出發的。人字所表示的这个观念，旣只是把人底一些明显的性質和能力不完全地合攏起来，因此，在人这个物种观念和毒草（或石）各部分在其身体上所施的作用之間，便沒有可以察見的联系或矛盾。有些动物，吃了毒草，并无危險，而且有些动物是为木石所营养的。但是在任何种动物方面，这一类的性質和能力都依靠于它們底实在組織。因此，我們如果不知道那些实在的組織，則我們便不会在关于它們所形成的普遍命題中达到任何确实性。只有少数观念同我們底名义本質（或其任何部分）有明显的联系，因此，亦只有它們可以供給我們以这一类的命題。但是这类观念是很稀少，很不重要的，因此，在实体方面，我們便可以无偏頗地認为确实的，概括的实体知識几乎等于零。

16 命題底概括的确实性，成立于什么——总結起来，我們可以說，任何一种概括命題之所以成为确实的，只是因为其中所含名詞所表示的观念之契合与否是我們所能發現的。只有当我們察知观念底契合或相違，是与名詞底互相肯定或否定相一致时，我們才能确知它們底眞和伪。因此，我們就可以注意，只有在我們观念中，我們才有概括的确实性。我們如果在外界的实驗和观察中，来找寻这种确实性，則我們底知識便不能超过特殊的事情以外。因此，

只有我們思考自己底抽象观念，才能給我們的概括的知識。

第七章　定　理

1　它們是自明的——有一类命題，人們普通称之为定理和公理，它們被人認为是科学底原理。人們因为它們是自明的，所以就認它們是天賦的。不过据我所知，却不曾有人来指示出，它們所以明白，所以有力，究有什么理由和基础。因此，我們正可以研究它們所以明白的原因，并看看这种明白的性質是否是它們所独有的，并且可以考察一番，它們在别的知識上有多大影响，多大支配力。

2　那种自明性是由何成立的——我們已經說过，所謂知識就是人心对观念底契合或相違所發生的一种察知。因此，这种契合或相違，如果不經别的媒介或帮助，就能直接被自己看到，則我們底知識是自明的。这一層是人人都看到的，因为他們看到，有許多命題，不經任何証明，就可以为他們所同意。因为在这些命題中，他們都看到，他們所以同意，只是因为他們底心在直接比較它底观念时，看到它們底契合或相違是和命題中所表示的肯定或否定相应的。

3　自明性并非公認的公理所特有的——我們既然知道了这一層，因此，我們就可以往下考察，这种自明性是否是普通所謂公理而具有公理之尊严的那些命題所特有的。在这里，我們分明看到，有許多别的眞理，虽不曾被人認为是公理，可是它們亦一样有这种自明性。我們如果一考察前边所述的观念底各种契合或相違，如同一、关系、共存、实在的存在等，我們就可以看到这一層。因为我們一考察这些关系，就可以知道，不止号称公理的那些少数命題是自明

的，而且許多命題，甚至于无限数的命题都是如此的。

4 第一点，說到同一性和差异性，一切命題都一样是自明的——第一点，人心对于同一性底契合或相違所有的直接知覚，既然是建立在它底清晰的观念上的，因此，我們有多少清晰的观念，就有多少自明的命題。人們只要有任何一点知識，他就有各种清晰的知識，以为其知識底基础；而且人心底第一步作用，就在于認知各个观念底自相，和那个观念与別的观念底差异(沒有这种作用，人心就不能有任何知覚)。人人都会覚得，自己知道自己底观念；并且知道他底理解中何时有观念，而且知道那个观念是什么的；而且观念如果在一个以上时，他还可以清晰地，不乱地知道它們。他既然不能不知覚到他所知覚的，因此，任何观念只要存在于心中，他就会知道那个观念在那里，并且知道那个观念是什么；而且两个观念如果都存在于心中，他亦会知道，它們是在那里，而且不是同一的观念。因此，这一类的肯定命題和否定命題之形成，都是毫无疑义，毫无不定，毫无躊躇的，而且我們一理解了它們，就必然要同意于它們；这就是說，我們在心中一有了命題中各种名詞所表示的那些有定的观念，我們就必然要同意于它們。因此，任何时候，人心只要能以注意来考察一个命題，并且能知道各种名詞所表示的那两个观念(互契或互斥)是相同的或差异的，它就可以立刻知道那个命題底眞实，不但如此，它还可以立刻知道，这些命題中的名詞是表示着較普遍的观念，还是表示着不普遍的观念；它还可以知道概括的存在观念是否是自相契合的，就如"凡存在者存在"这个命題中所表示的；它还可以知道一个較特殊的观念是否自相契合，如"一个人是一个人"，"凡白的都是白的"；他还可以知道，一个普遍的存在观念是否和"非存在"(这个念观是与存在相异的唯一的观念)相斥，就如說，"一件事物不能同时存在而又不存在便是"；他还

可以知道，任何特殊的存在观念是否和另一个观念相斥，就如“人非馬”，“紅非藍”等。各种观念既是互相差异的，所以我們一了解了各种名詞，立刻就可以看到命題中所含的眞理，而且不論在概括的命題方面，或在非概括的命題方面，我們底知識都是一样确定，一样容易的，因为人心可以知道它所有的任何念观是与自身同一的，而且知道两个观念是互相差异的。不論这些观念底概括程度，抽象程度，包括程度，有多大，人心都一样确知它們。因此，所謂自明性并不能憑其特权專屬于“凡存在者存在”，“一物不能同时存在而又不存在”这两个概括的命題。人对于存在或不存在所有的知觉，不但屬于“任何事物”四字所表示的这些寬泛的观念，而且屬于任何別的观念。这两个概括的公理只不过是說，同一的是同一的，同一的不是差异的，这些眞理，不但在这些概括的公理中，卽使是在較特殊的例証中，我們亦可以知道它們。我們在未曾思想过这些概括的公理之时，就已在特殊的例証中認識这些眞理，因为这些公理底一切力量都是由运用于特殊观念中的人心底分別能力来的。我們分明知道，人心不借助于任何証明，并且不反省这两个概括的命題，就可以明白地知道，确定地知曉，白底观念就是白底观念，而非藍底观念，而且知道，白底观念当其在心中时，实是在心中的，并非不在心中的。它既然明白地确知这些特殊的例証，因此，它縱然再来考察这些公理，亦并不能使它底知識增加其明显性或确实性。在人心所有的一切观念方面（这是人人都可实驗的），都是这种情形；心中只要有观念存在，人就可以最确然地知道，那个观念就是那个观念，不是別的观念，就可以知道，那个观念是在他心中的，并非在于別处，因此，任何概括命題底眞理亦不能被人知得更确定些，亦不能在此一点上再加任何証明的力量。因此，在同一性方面，我們底直觉的知識是和我們底观念范圍一样大的。我

們只要对自己底各种观念有了清晰的名称，我們就可以有了自明的命題。我可以讓各人底心来考察圓是圓这个命題，是否和"凡存在者存在"这个較概括的命題一样自明；而且它在了解藍非紅这个命題中的各个文字以后，是否就会立刻相信这个命題，一如其相信一物不能同时存在而又不存在这个公理一样。在别的命題方面，我們亦都可以如此發問。

5 第二点，在共存关系方面我們有很少数的自明命題——第二点，所謂共存，就是两个观念間的必然联系，那就是說，在一个实体中，我們只要假設有此一个观念，同时彼一个观念亦必然要存在。关于这一类的契合或相違，人心只能在少数的情形下得到直接的認識。因此，在这一类知識方面，我們只能有很少量的直觉知識。因为这种緣故，所以我們在这方面，并沒有許多自明的命題。不过有一些命題仍是自明的；就如，一个物体所占的空間必然等于它底表層以內的內容，因此，这个观念便附加在物体底观念上，因此，我想，"两个物体不能在同一空間存在"。这个命題就是一个自明的命題。

6 第三点，在别的关系方面，我們可以有自明的命題——第三点，說到各种情状底关系，則数学家只在"相等"这一关系方面，已經构成了許多的公理；就如从"等数中减了等数，余数亦相等"就是一例。这一类命題虽然被数学家認为是公理，而且是毫无問題的眞理，可是人們在一考察之下就会知道，这些命題底自明性并不比特殊命題底自明性更为大一点，因为我們亦一样可以說，"一加一等于二，"你如果从一手底五指上减去二，而且从另一手底五指上亦减去二，"余数亦相等"。在数目方面，成千弄万的这些命題，在一听之下，就能强迫你底同意，而且它們底明显性縱不比那些数学公理底明显性大，至少亦是相等的。

7 第四点，在实在的存在方面，我們全沒有自明的命題——第四点，說到实在的存在，則它除了同“自我观念”和“第一存在者”first being底观念有联合而外，并不与我們任何其他观念有联合，因此，我們在一切別的事物底实在存在方面，既沒有解証的知識，更沒有自明的知識。因此，在这方面，我們便无公理可言。

8 这一类公理并不能十分影响我們底別的知識——其次，我們还可以考察，这些公認的公理在知識底別的部分上有多大影响。經院中有一些确立的規則說：“一切推理都是由預知和預覺来的”，而且这些規則似乎以为一切別的知識底基础都是奠定在这些公理中的，似乎以为它們都是人所預知的。他們这种說法，在我看来，有两种意义，第一就是，这些公理是人心最先認識的一些眞理，第二就是，我們知識底別的部分都是在它們上边建立着的。

9 它們所以无大影响，乃是因为它們不是我們首先認識的眞理——第一点，我們根据經驗知道，它們并不是人心首先認識的眞理；这一点是我們在別处已經說过的（第一卷，第二章）。人人都可以看到，一个兒童先知道了，一个生人不是他底母亲，他底乳瓶不是他底杆子，然后慢慢才能知道，一件事物不能同时是此物而又不是此物。人人都可以看到，在数目方面，人心先完全熟悉了，相信了許多眞理，然后慢慢才思想到数学家在辯論中有时所提到的那些概括的公理。这个理由是很明显的；因为人心所以能同意那些命題，既是因为它看到它底各个观念底契合或相違正是和文字所肯定的或否定的是一致的，而且是因为它知道每一个观念就是每一个观念，每两个清晰的观念不是同一的观念；因此，各种自明的眞理，只要其所含的观念是人心所首先知道的，則那些眞理亦是首先为人心所知道的。但是，首先存在于人心中的观念，分明是特殊事物底观念，有了这些特殊的观念，人心才慢慢得到少数概括的观

念。因此，这些概括的观念是由感官所習見的物象得来，以概括的名称确立于人心中的。因此，我們是先接受了，分辨了特殊的观念，然后才能对它們得到知識；較小程度的类观念或种观念，則是跟着特殊的观念来的。因为抽象的观念，在兒童們或未受訓練的人看来，并不如特殊的观念，那样明显，那样容易。成年人們所以看它們是容易的，只是因为熟慣的緣故，因为我們如果仔細一反想概括的观念，我們就会看到，它們只是人心底虛构和造作而且它們带有相当困难，呈現于心中时并不如我們常想的那样容易。若举三角形为例，則我們都知道，要想形成三角形的类观念（这还不是最抽象，最概括，最困难的观念），非需要一些辛苦和技巧不可，因为这个三角形观念不是單單斜角的，直角的，等角的，等腰的，不等边的；它是俱是而又俱非的。实际說来，它是一种不完全的东西，是不能存在的；在这个观念中，各种差异而互不相容的观念底各部分都混杂在一塊。眞的，人心在这种不完全的状态下，为便利傳达、增加知識起見，常要急不暇擇地求助于那些观念，因为它天然就傾向于这两种目的。不过我們正有理由猜疑这些观念只是我們缺点底标記了；至少这亦足以指明，最抽象，最概括的观念不是人心最初所熟習的，亦不是它底最初的知識所由以成立的。

10 因为我們知識底别的部分，并不依靠于它們——第二点，由前边所說的話得出的分明結論就是：这些受人贊美的公理并不是其他知識底原則和基础。因为事实上旣然有許多別的眞理同这些公理一样自明，而且有許多眞理是在我們知道这些公理之前先已知道的，因此，那些眞理就不可能是其他一切眞理所由以演繹出的原理。我們所以知道一加二等于三，果然能够是憑着"全体等于分子之和"这样一些公理么？許多人虽不曾听到或想到人們用以証明一加二等于三的那个（或別的）公理，亦能知道一加二等于三，

而且他底知識底确实程度，正和一个人知道“全体等于各部分总和”这个公理或其他公理似的。他們所以知道这一層，都是根据于同一的自明性底理由。因为不論有无这些公理，而那些观念底性質在他們看来是一样明显，一样确定的，因为这种性質是不用証明就可以为人所見到的。他縱然先知道了全体等于各部之和，他亦不能把“一加二等于三”这个命題知道得更为明白，更为确实些。因为“全体”和“部分”等等观念縱然較有优势，可是它們仍是較为含混的，仍是不易确定在人心中的，至于一，二，三，三个观念則正与此相反。人們既然主張，除了那些概括的原則自身以外，一切知識都依靠于概括的，天賦的，自明的原則，因此，我就可以問他們，“有什么原則可以証明，一加一等于二，二加二等于四，三乘二等于六呢”？这些命題自然是不經証明就能为我們所知道的，因此，我們看到，一切知識或者都不依靠于預知的，概括的公理（就是所謂原則）或者这些命題就都是原則。但是这些命題如果都是原則，則大部分的列数都成了原則了。我們如果以为我們关于一切清晰观念所形成的一切自明命題，都是原則，則人們在各时代所發現的原則底数目会成为无限的，至少亦会成了不能数的，而且有許多这些天賦的原則是他們終身所不知道的。但是不論这些眞理出現于人心中的时期为迟为早，而我們确乎知道，它們所以为人所認識，只是因为它們底本有的明显性，而且它們是完全独立的，并不能为别的眞理所証实，所証明。不但如此，而且較特殊的更不能为較概括的所証明，較簡單的更不能为較复杂的所証明，因为較簡單而較不抽象的眞理，是最尋常为人所了解的，而且人們知道它們亦是較为容易，較为在先的。但是不論哪些观念是最明白的，而我們依然知道，一切命題底明显性和确实性所以能成立，只是因为人們能看到同一观念就是同一观念，并且确乎知道，两个差异的观念就是两个

差异的观念。因为一个人底理解中如果有了一和二底观念，黄和藍底观念，則他便确乎知道，一底观念就是一底观念，不是二底观念，黄底观念就是黄底观念，而不是藍底观念。因为一个人心中如果有了清晰的观念，則他便不能把它們混淆了；倘或不然，則他底观念同时是淆乱的，同时又是清晰的，那就成了一个矛盾。我們底观念若不清晰，則我們底官能便无功用，而且我們亦就根本得不到任何知識。因此，不論哪一个观念自相肯定，不論哪两个完全清晰的观念互相否定，而人心在了解了那些名詞以后，一定不能不同意那些命題是确乎眞实的，而且在同意时，亦不疑虑，亦不需要証明，亦不顧及由較概括的名詞所組成的那些命題——就是所謂公理。

11 这些概括的公理有什么功用——那么我們应該怎么說呢？这些概括的眞理竟然会无功用么？决不会的；不过它們底功用也許不是如平常人所想象的那样。不过我們稍一怀疑这些公理底尊严，則不免被人反对，以为我們要把一切科学底基础都推翻了。因此，我們可以考察考察，这些公理和别的知識有什么关系，并且詳細考察，它們合乎某种用途，不合乎某种用途。

（一）由前边所說的看来，这些公理并不能用以証实或証明概括性較小的自明命題。

（二）它們不是，而且也不曾是任何已成的科学底基础。我自然知道，經院派的人們大肆談論各种科学和各种科学所依的基础，并且把这种談論加以宣揚，但是不幸的很，我并不曾遇到那样一些科学，更不曾遇到一种科学是建立在“凡存在者存在”，“同一事物不能同时存在而又不存在”这两条公理上的。我很願意人告我，在这类概括公理上所建立的科学，在哪里可以找到；在我看来，并沒有任何科学系統是在这一类公理上建立着的，而且离了这些公理，它們亦一样可以立得牢固。如果眞有这样一种科学是建立在这些

公理上的，则人們只要一指示給我这种科学，那我就感激不尽了。我相信，这些公理即在神学的研究和問題中，亦同在别的科学中有同样的用途。在这方面，它們亦可以止爭，亦可以息辯。但是我总不相信，有人会說，基督教是建立在这些公理上的，或者說，我們对于基督教所有的知識是从这些原則演繹出的。基督教是由神聖的啓示来的，沒有啓示，則这些公理永不能帮助我們知道这个宗教。我們如果找寻到一个观念，并且以它为媒介，發現出别的两个观念內的联系来，这就是上帝以理性底呼声給我們所完成的啓示。在这种情形下，我們便知道我們以前所不知的一种眞理。上帝如果直接告語我們以任何眞理，那就是他借聖灵給我們所完成的啓示；在这里，我們底知識亦有了进步。但是在两种情形下，我們底見識或知識，都不是由这些公理来的。在前一方面，是各种事物自身把知識呈現給我們，因为它們可以使我們看到它們底契合或相違，因而使我們看到它們所含的眞理。在后一方面，上帝自身直接把知識授与我們，使我們看到他所說的眞实义諦。

（三）它們并不能帮助人們来推进科学，或新發現未知的眞理。就如牛頓先生虽然在其永垂不朽的著作中，解証了各种命題，而且那些命題又都是世人从不知曉的許多新的眞理，又都是数学中高深的眞理；但是他所以能發現出这些眞理来，并不是得力于“凡存在者存在”或“全体大于部分”等等公理。他所以能發現出那些命題之为正为确，并不是以这些公理为綫索。他所以得知那些解証，亦并非由于这些公理；乃是由于他找寻出了中介的观念，把他所解証的命題中所表示的观念底契合与相違指示出来。在扩展知識，促进科学方面講，人类理解到了他这种程度，亦就可以說是極其馳騁奔放的能事了。不过在这里，它們远不曾从人們对这些堂皇公理的思維得到任何帮助。对于这些命題，有傳統信仰的

人們,以为知識方面的任何一个步驟都得要一个公理底帮助,而且在建立各科学时所鋪的任何一塊石头,都不能离了概括的公理。但是他們只要能分别获得知識的方法,和傳达知識的方法,只要能分别建立科学的方法,和以科学教人的方法,那他們就会看到,那些概括的公理并不是原始發明者底美妙建筑所依的基础,亦不是啓發知識之秘密的鑰匙。不过在后来,人們既然建立起經院来,而且各科学方面都有教师来以他人所發現者教人,因此,他們就往常应用各种公理,或奠定一些自明的命题。他們既把这些命题确立在他們学生底心中,使他們認这些命题为无可致疑的眞理,因此,如果有特殊的例証不是他們学生心中所熟悉的(如他們所諄諄教人的那些概括的公理),他們便要借机应用自明的命题,使学生們相信那些特殊例証中的眞理。不过这些特殊的例証,在仔細反省之后,对于理解是一样自明的,正如人們用来証实它們的那些概括的公理是一样的:而且原始發明者也是在那些特殊的例証中發見眞理的,并不曾求助于这些概括的公理。因此,任何人只要肯注意考察那些眞理,亦一定能發現出它們来。

現在我們可以談論各种公理底实在用途。

(一)在已經达到的科学范圍內,我們如果用普通方法把科学教人,則这些公理是有用的(如前所說);不过我們要想促进科学,則这些公理是沒有什么用处的。

(二)在爭辯中,我們可用它們来平息固执的爭論者,并且使那些爭論得到一个結束。我想,这种用途是由下述的途徑来的,至于它究竟是否如此,那我就請讀者来考察了。經院中既以能爭善辯为人的才能底試金石,并且以它为知識的标准,因此,誰能固守陣地,他們就把胜利归之于誰;誰是后息者,他們就以誰为爭論胜利——不是主張胜利。不过照这样,則在棋逢对手將遇良才,將沒有最后的

十四

决定，因为一造永会找到中間名詞 medius terminus 来証明任何命題，另一造会永远反对大前提或小前提（不論有无眞正区分）。为避免来回爭辯，落于三段論式的圈套內起見，所以經院中便采用了一些概括的命題（多半是自明的）。这些命題旣是一切人所公認的，因此，人們便看它們为眞理底一般标准，而且爭辯者之間如无建立了别的原則，則他們还要以这些命題为原則，使人不得超过这个范圍；使两造之人都不得抛弃它們。这些公理旣然得到"原則"底尊号，使爭辯者不得退出这些界限以外。因此，人們就誤認它們是一切知識底来源，而且以它們为一切科学底基础。因为他們在爭辯中，达到这些公理中任何一种时，便停止住，不再往前进步——他們底問題就决定了。不过我們已經指示出这是一种很大的錯誤了。

經院中这种方法，旣被人認为是知識底泉源，因此，即在經院以外的日常談論中，人們亦往往应用这些公理来止息爭辯者底利口。强辯者旣然反对这些概括的自明的原則，因此，人們如果不屑与他們辯論，很能得到人底原諒，因为任何有理性的人們，只要一思想到这些原則，都是不得不承認它們的。不过这些公理在这里的用处，仍只是在止爭息辯。在这些情形下，我們縱然提到它們，那亦并不能指教人什么事理。这种教人的职务，已經由辯論中所用的那些中介观念所完成；不过那些观念底联系，离了那些公理底帮助亦可以为人所知曉，因此，人們在提出公理之前，辯論在未达到第一原則之时，我們已經把眞理知曉了。人們在辯論中如果只是意在找寻眞理，而并不是在爭求胜利，則他們在未达到第一原則之时，早該抛弃了錯誤的观念。因此，这些公理底用处，只在防止人底执拗，实則他們如果存心坦白，早該就屈服了的。不过人們在未受了挫阻之时，在未达到自相矛盾的地步之时，在未曾被人指出自

已違犯了确立的眞理之时；經院中的辯論規則总是允許鼓励他們一直反对抵抗自明的眞理，因此，我們正不必惊异，在普通談話中，不論他們所采取的問題底哪一造是眞是伪，他們总要固执坚持(即在被人說服以后)，达到不能再躲閃的地步，而并不以为耻，因为这些做法正是經院中所認为能干和光荣的。这种探求眞理和知識的途徑，不能不說是很奇怪的，因此，人們只要有理性，不曾为邪教所污染，一定不会相信它可以被爱护眞理，研究宗教(或自然)的人們所接受；而且人們若以宗教和哲学底眞理教导愚昧而未信服的人們，則他們亦不会把这个方法采用于其学校中。这种求学的方法委实能使青年人底心理不再眞实地探求眞理，爱慕眞理，不但如此，而且会使他們根本怀疑是否有眞理其物，至少亦会使他們怀疑眞理是否值得固执。不过这一層，我現在且不加以論究，我只可以說，除了少数地方而外，并沒有人以为这些公理是建立科学底基础，是推进知識的大工具，因为只有少数地方，曾把逍遙哲学采用于經院中，多少世紀以来，只以口角底艺术教人，而却未曾于世界稍有供献。

我們已經說过，这些概括的公理在爭論中因为能止息强辯者口吻，所以是很有大用的；不过我們却不能用它們来發現未知的眞理，或助进人心来探求知識。因为誰曾把自己底知識建立在“凡存在者存在”这个概括的命題上，或“一物不能同时存在而又不存在”这个概括的命題上呢？誰以这些公理为科学底原則，进而演繹出一套有用的知識系統呢？自然，錯誤的意見往往是含有矛盾的，因此，这些公理很可以做为試金石，指示出它們底去向来。但是这些公理虽然很可以揭發推論底荒謬，或意見底錯誤，可是說到啓發人底理解力上，它們底功用是極其渺小的。我們很容易看到，人心在其知識底进程中，并不能得到这些公理底帮助；而且我們縱然不曾想

到这两个概括的命题，我們底知識亦不会減少，亦不会減低其确定性。这些公理誠然有时在辯論中可以止息了强辯者底口吻，因为它們可以指示出人們所說的荒謬之点来，并且使他們覚得要違反举世和自己所共認为眞的事理，那不能不是一种羞耻。但是要指示人底錯誤是一件事，要使他得到眞理，那又是一件事。因此，我很希望知道，这两个命題能教人以什么眞理，而且我們以前所不知的东西是否只有借助于它們底影响才能为我們所知。不論我們根据它們作何种推論，它們只是同一性方面的断言，而且它們縱有些小影响，亦只能限于同一性方面。不过在同一性或差异性方面，每一个特殊的命題自身都是很确定的，很明白的(只要我們稍一注意它)，正如这些概括的命題似的。只是这些概括的命題，因为能适用于一切情节下，因而更为人所注意，所傳播罢了。至于别的概括性較小的命題，則它們許多都只是一些口头的命題，它們所教給我們的，只是各种名称相互的关系和意义。就如“全体等于各部分总和”这个命題，究竟能教我們以什么实在的眞理呢？那个公理中所含的意义，不是“全体”这一个名詞自身所表示出的么？人只要知道“全体”二字表示着由其一切部分所成的一种东西，他就知道全体是等于其一切部分的。根据这个原理，我們亦照样可以說：“一座山高于一个谷”等等命題是公理了。不过数学家所以在开始傳授其科学时，把这一类的公理置于其系統之前，那并不是沒有理由的。他們所以如此，乃是要使其学生們起始就使自己底思想完全熟悉于这类概括名詞所形成的命題，以便常常發生这一类反想，并且把这些較概括的命題当做确定的規則，应用于一切特殊的情节下。并不是說，在同样衡量之后，这些命題要比它們所要証实的特殊例証更为明白，更为显然；乃是說，这些命題因为是和人心較慣熟的，所以一提到它們就能使理解得到滿足。不过我想这种情形，多半

是由于我們常用它們，慣思它們，使它們确立在心中的緣故，并非那些情节底明显性真有所差异。在習慣未將思維和推論底方法确立于人心之时，我总想情形正与上述的相反。你如果把兒童底苹果底一部分割去，則他在这个特殊例証中所知的，較比借"全体等于部分之和"这个概括命題所知的，还要更为的确。这两个命題中如果有一个要为另一个所証实，則概括的命題进入人心时，更需要借助于特殊的命題，而非特殊的命題要借助于概括的命題。因为我們底知識是由特殊方面开始，逐漸才扩展到概括方面的。只是在后来，人心就采取了另一条相反的途徑，它要尽力把它底知識形成概括的命題，并且要使它們在思想中慣熟起来，使自己常常求助于它們以为眞和伪底标准。人們既然習用这些命題为規則，以来衡量別的命題底眞伪，因此，积漸所致，他們便以为較特殊的命題所以眞实，所以明显，只是因为它們契合于这些較概括的命題，因为概括的命題是在爭辯和推論中是寻常被人主張，經常被人承認的。我想在許多自明的命題中，最概括的所以独能得到"公理"底尊号，亦就是因为这个緣故。

12 我們应用文字时，如果不加注意，則各种公理会証明互相矛盾的事理——关于这些概括的公理，我們还有一層要說的，就是，这些公理并不能促进我們底心理，使它稳立在眞正的知識中，因此，我們底意念如果是錯誤的，松散的，不确定的，而且我們如果只使自己底思想随从文字底声音，而不使自己底思想确立在有定的事物观念上，則这些公理反而会証实我們底錯誤，而且在这种文字底用法中(这是最習見的用法)，会証明了各种矛盾。一个人如果照笛卡尔底主張，在自己心中形成所謂物体的一个观念，并且以为那个观念只是广袤，則他可以借"凡存在者存在"这个公理，很容易地解証出并无所謂虛空，并无所謂"沒有物体的空間"。因为他所

称为物体的那个观念既然只是广袤，因此，他就可以确实知道空間是不能沒有物体的；因为他很明白地，很清晰地知道他底广袤观念，而且知道那个观念就是那个观念，并非别的观念；它只是有"广袤""物体""空間"三个名称罢了。这三个名称既然表示着同一的观念，因此，它們不但可以自相肯定，而且可以互相肯定。因此，我如果应用这三个名詞来表示同一的观念，則"空間就是物体"这个断言在其意义方面是眞正同一的，正如"物体就是物体"这个断言，在意义和声音两方面都是眞正同一的一样。

13　举虛空为例——但是另一个人所形成的观念如果与笛卡尔底观念不同，可是他仍同笛卡尔一样，亦用物体一名称它，并且以为"物体"一詞所表示的观念为具有广袤和凝性两者的一种东西，則他又容易解証出，宇宙中会有一个虛空，会有一个无物体的空間，正如笛卡尔解証出相反的一面似的。因为他所称为空間的那个观念，既然只是一个广袤观念，他所称为物体的那个观念既然是广袤和凝性合体底复杂观念，因此，这两个观念并不是精确地同一的，而且它們在理解中是很清晰的，正如一和二底观念，白和黑底观念，物性和人性底观念之互相各别似的，如果我們可以用那些野蛮的名詞。因此，我們在心中或文字中关于这两个观念所形成的断言，并不表示它們是同一的，只表示它們底互相排斥，就如"空間或广袤不是物体"这个命題，就和在"一物不能同时存在而又不存在"这个公理上所建立的任何命題是一样眞实，一样确定的。

14　它們并不能証明外界事物底存在——不过我們虽然可以用"凡存在者存在，"和"一物不能同时存在而又不存在"这两个确定的原則，来同样地解証"有一个虛空"和"无一个虛空"这两个命題，可是这两个原則并不足以給我們証明，有什么物体存在。在这里，我們只有尽自己感官底能力来实行發現。那些普遍的，自明的

原則，既然只是我們对于較概括較广泛的观念，所有的恒常的，明白的，清晰的知識，因此，它們便不能証实我們心外所出現的事情，它們底确实性所以能成立，只是因为我們知道各个观念自身，并且知道它和別的观念底区分。这些观念只要存在于我們底心中，我們就不能錯認它們。只有在我們記着名称而忘却观念的时候，只有在我們乱用名称，随便变化其所代表的观念的时候，我們才常常發生了錯誤。在这些情形下，这些公理底力量因为只达到文字底声音而未达到它們底意义，因此，我們便不得不陷于紛扰，謬誤和錯乱中。不过我所以說这話，只是在指示人們說，这些公理虽然被人認为是眞理底有力护衛，可是他們如果錯乱地，松散地使用文字，则这些公理是不能使他們免于錯誤的。我这里虽然提示說，它們在促进知識方面沒有多大功用，而且我們所用的观念如果不确定，它們底用途更是危險的，可是我并不曾說，亦不曾想說，这些公理应該抛弃了，如一般人所魯莽地責难我的那样。我仍然确說，它們是眞理，是自明的眞理，因此，它們是不能抛弃了的。在它們影响所及的范圍以內講，我們虽然想减低它底力量，那亦是白費的，而且我亦根本就不曾有此种企圖。不过我却可以說，它們底功用并不与人們着重它們的程度相称合，而且我还可以警告人們，不要誤用它們，使自己固执了錯誤。我想这話并不是于眞理或知識有損的。

15 要把它們应用在复杂的观念上，那是易有危險的——但是不論它們在口头的命题中有什么功用，而它們在經驗以外永不能使我們按照外界的实在状况稍为知道实体底本質是什么样的。这两个命题（所謂原則）底結果虽然有时是很明白的，它們底功用有时虽然是不危險，而无害的，可是这种情形只限于不关重要的情形下，就是說，只有在我們所試驗的事物完全不用这些公理来証明

时，只有在各种观念自身完全明白时，只有在我們底观念很确定，而且我們可以借代表它們的那些名称来知道它們时，才是这样的。但是我們如果应用“凡存在者存在”，“一物不能同时存在而又不存在”这些原則，来考察由复杂观念（如人，馬，金，德性）所組成的那些命題时，則它們是非常危險的，而且它們往往使人認謬說为眞理，認猜想作解証，我們在錯誤的推論中所以有謬見，固执和其他危險，都是由此来的。这种原故幷不是說，这些原則在証明由复杂观念（表示于文字中的）所組成的各种命題时，比在証明由簡單观念所組成的命題时，較不眞实，較少力量，乃是說，人們往往有一种錯想，以为各种命題只要有同一的名詞，則那些命題所說的总是同一的事物——縱然那些名詞所表示的各个观念已經有了变化。因此，人們往往就利用这些公理，以来維护在声音上和外貌上都是矛盾的那些命題；就如上边所举人們关于虛空所做的那个解証就是。因此，人們如果把文字当做事物（他們常是如此的），則这些公理只有常常証明矛盾的命題罢了。这一層，后来我們还要更明白地加以闡述。

16　举人为例——你如果根据这些第一原則，在“人”方面有所解証，則我們可以看到，你底解証如果只依靠于这些原則，則它只是口头的，幷不足以給我們任何确定的，普遍的，眞正的命題，或使我們知道任何外界存在的事物。第一，一个兒童所形成的“人”底观念，亦許正如画家把各种可見的現象合揉在一塊后所画成的画片一象；他底理解中所謂人的那个复杂的观念，亦許就是由那些杂合的观念（可見的現象）組織成的。按这种意义說来，英国的白人或肉色人既是一个人，則那个兒童可以向你解証說，一个黑人不是一个人，因为白色正是他所謂人的那个复杂观念中所含的恒常的簡單观念之一。因此，他可以借“一物不能同时存在而又不

存在"这个原则向你証明，黑人不是人。不过他底确实性底基础并非是那个普遍的命题，因为他并不曾听过，亦不曾想过那个命题。它底基础乃在于他对于自己底簡單的白黑观念所有的明白的，清晰的知覚，而且他不論知道那个公理与否，他亦不会錯認了它們，亦不会被人錯教了自己。这个兒童（或任何人）旣然有这样一个"人"底观念，因此，你就不能向他解証說，人是有灵魂的，因为他那个"人"底观念中并沒有含着灵魂底观念。因此，在他那一方面，"凡存在者存在"这个原則，并不能証明这回事情。这回事情只依靠于他底搜集和观察，而且他只有借助于观察，才能形成所謂"人"的复杂观念。

17　第二点，另一个人在形成所謂人底观念时，如果又进了一步，如果在外面的形相上，又加上笑声和合理的推論則他可以借"一物不能同时存在而又不存在"这个公理解証說，嬰兒和易子不是人。我曾同很有理性的人們談过，他們确乎否認他們是人。

第三点，另一个人在形成其所謂"人"的那个复杂观念时，或者只采用了概括的物体观念，和語言及推理的能力，而忽略掉其整个的形相。这个人可以向你解証說，一个人并沒有手，他只是一个四足兽，因为手和四足兽底观念都是不包含在他底人底观念中的。不論任何形相，只要其中有語言和推理的能力，那便是人，因为他旣然明白地知道那个复杂观念，因此，那个观念"是什么就是什么"。

19　我們如果有明白而清晰的观念，則这些公理便沒有什么証明的力量——因此，在全面地考察之后，我們可以說，我們心中如果有确定的观念，并且給它附有意义确定的恒常名称，則我們便不必应用这些公理来証明这些观念底契合或不契合。人們如果不借助于这一类的公理，就不能分辨那一类命題底眞和伪，則他們虽借助于这些公理亦不能分辨出来；因为他如果不借助于証明就不

能知道与这些公理一样自明的命題，則他沒有証明亦不能知道这些公理底眞实。因此，一切直觉的知識不論那一部分都是无需乎任何証明的。人們如果以为这种知識需要証明，他就把一切知識和确性底基础毁掉，一个人如果借助于証明才能确知，才能同意"二等于二"这个命題，則他亦必須借助于証明，才能承認"凡存在者存在"这个公理。人們如果在試驗之后，才能相信，二非三，白非黑，三角形非圓形，或者任何别的两个有定的差异的观念是不相同的，則他們亦必須借助于别的解証，才能相信，"一物不能同时存在，而又不存在"这个公理。

20　我們底观念如果是混淆的，則我們用起这些公理来，是很危險的——我們如果有确定的观念，則这些公理是沒有什么用处的；而在另一面說来，則我們底观念如果是不确定的，則用起这些公理来，又是有危險的。我們所用的文字如果不表示确定的观念，而且它們底意义是游移不定的，一时表示这个观念，一时又表示那一个；則由此所發生的錯誤反而被这些公理底权威所証实，所固定（如果我們用这些公理来証明观念不确定的各种文字所組成的命題）。

第八章　無聊的命題

1　有些命題并不增加我們底知識——前章中所說的那些公理，对于眞正的知識是否有一般人所想象的那种功用，我讓人們来考察好了。不过我想，有一点可以确实肯定的是：有一些普遍的命題，虽确乎是眞实的，可是它們并不能給理解增加光明，使知識有所增益。屬于这一类的，就如：

2 第一,表示同一性的那些命題——第一,一切純粹表示同一性的命題都是这样的。这些命題在一看之下,我們就可以知道它們不能給我們以任何指导。因为我們所說的那个名詞,不論只是口头的,或包含着任何明白清晰的观念,而在我們肯定它时,它所指示給我們的,必然只是我們以前所已知道的——不論那个命題是我們自己所构成的,或是由他人指示給我們的。自然,"是什么就是什么"这个最概括的命題,有时亦可以指示人們所犯的荒謬之点,因为人們有时可以由于紆廻的說法,双关的名詞,在特殊的例証下,把同一件事物否定了。任何人都不敢公然来同常識挑战,竟然以明白的文字来肯定明显而直接的矛盾;而且他如果公然如此,則我們如果不再繼續談論,那亦是可原諒的。不过我們仍然可以說,那个公認的公理,或別的表示同一性的公理,都不能教我們什么。在这类命題方面,这个偉大崇宏的公理,这个被人夸作解証之基础的公理,虽然常被人应用,来証实它們,不过它所証明的,只不过是說,同一个文字可以極其明白地自相肯定,而不使我們致疑于那个命題底眞实。不过我們由此并不能得到任何眞正的知識。

3 照这样,則任何至愚之人,只要他能形成一个命題,并且能知道他所說的"是"和"否"底意义,就能形成千万条命題,就如說,"凡有灵魂者,有灵魂","一个灵魂是一个灵魂","一个精灵是一个精灵","一个物神 fetiche 就是一个物神",这些命題都等于"凡存在者存在"这个命題,亦等于"是什么就是什么",或"誰有灵魂,就有灵魂"这个命題。不过他虽然分明知道这些命題底眞实,可是他并不能由此知道世界上任何事情。这不只是玩弄文字么?这就仿佛一个猴子把牡蠣在自己手倒換,而且用語言說(假如他有的話),"右手的牡蠣是主詞,左手的牡蠣是謂詞",并且由此对于牡蠣形成一个命題說,"牡蠣就是牡蠣"似的。不过他并不因此稍为聪明了

一点，而且这样做法既不能充猴之飢餓，亦不能滿足人底理解，既不能使猴子底体軀長大，亦不能使人底知識增加。

我知道有些人們，因为同一性的命題是自明的，所以不免要为它們担心，而且他們以为自己竭力夸張这些命題，就給哲学尽了很大的功劳；他們好象以为一切知識都是包括在这些公理中的，而且人底理解只由它們才能达到任何眞理。我自然亦敢同任何人一样来承認，它們都是眞实的、自明的。我还承認(如前章所說)，人类一切知識底基础，只是在我們有能力来知觉同一的观念就是同一的观念，只是因为我們有能力来分辨它和別的差异观念底不同。不过我并看不到，我們怎样由此就能得到辯护，使自己应用表示同一性的命題来促进知識，而不至被人責斥为瑣屑无聊。我們虽然尽管重述"意志就是意志"这个命題，并且竭力着重它，不过这一类的命題，在扩大我們底知識方面講，究竟有何种功用呢？一个人所有的命題縱然同他所有的文字一样多，他縱然尽管說，"法律就是法律。义务就是义务"，"是就是是，非就是非"，可是这一类的命題如何能帮助他，使他了解論理学，或教导他(或別人)来知道道德学呢？人們縱然不知道，而且永不知道，什么是"是"和"非"，什么是是非底标准，亦一样能无誤地知道这一类命題底眞理，而且他底这种知識就和最熟悉道德学的人底知識是一样的。不过这一类眞理果眞能使他們知道任何有益于他們行为的事物么？

一个人如果意在啓發理解，使它得到某种知識，可是他同时又忙于同一性的命題；而且固执下述的命題，如"实体就是实体"，"物体就是物体"，"虛空就是虛空"，"旋渦就是旋渦"，"吐火兽就是吐火兽"——他如果这样，則我們只能說他是意在玩弄罢了。因为这些命題虽然都一样是眞正的，确定的，自明的，可是我們如果用它們当做能啓發人的原則，并且着重它們，以为它們能帮助我們底

知識，則它們不能不說是一些无聊举动，因为它們所教人的，乃是凡能談話的人不用指导就能自己知道的，因为人人都知道，“同一的名詞就是同一的名詞，同一的观念就是同一的观念”。因为这种緣故，我从前和現在都以为，人們如果想用这些命題来使理解得到新光亮，并且在事物方面得到新知識，那只不过是无聊举动罢了。

我們必須用另一些东西，才能啓發人們；一个人如果想扩大自己或他人底心理，使它知道自己从前所不知的一些眞理，則他必須找寻出中介观念来，并且把它們排列起来，使理解看到所討論的各个观念的契合或相違。各种命題，只要能做到这一層，就能啓發人們；不过它們这样仍不是以一个名詞来肯定同一个名詞，因为这种做法并不能使自己或他人得到任何知識。这样并不能使人得到知識；这个正如一个人在学讀書时，只听到“A 是 A”，“B 是 B”这些命題不能得到任何知識似的。一个人虽然可以知道这些命題，如同塾师一样明白，可是他尽其一生亦許不会讀一个字。不論他怎样应用这些同一命題，而他从不能在讀書的技术方面稍有进步。

我叫这些命題为无聊的命題，或者会引起人底責难，但是他們如果讀了我上述以淺显文字所述的道理，并且曾費辛苦来理解过它，則他們一定会看到，我所謂同一命題，只是用指示同一观念的同一名詞来肯定它自身的。我想，所謂同一命題正有这样的意义；而且关于这一类的命題，我仍然可以說，我們如把它們当做是能啓發人的，而把它們向人提出来，那只不过是无聊玩艺罢了。因为人們只要有理性，則在这些命題应被注意的时候，他們便不能不注意到它們，而且他們旣注意到它們，亦便不能怀疑它們底眞实。

人們所謂同一性的命題，或者不是指“一个名詞肯定同一名詞”而言，不过他們这种說法究竟是否适当，那我可以讓别人来判断好了。我可以說，他們所說的同一性的命題，如果同我所說的不

一样，則那便与我无关，亦与我所説的話无关。我所説的命題，只是指同一名詞自相肯定而言的。我很願意有人給我举一个例子，証明我們可以用这一类命題来促进自己底知識。至于别的例証，則他們不論如何能应用它們，那都于我无关，因为它們不是我所謂同一性的命題。

4　第二点，我們若以复杂观念中的一部分作为全体的宾辞，則它們亦不能助进我們底知識——第二点，另外一种无聊的命題，就是指我們用复杂观念底一部分作为名詞全体的宾辞而言（所謂复杂观念底一部分，就是説定义底一部分，所定义的文字底一部分）。凡以类来作为种底宾辞的各种命題，以較概括名詞作为次概括名詞底宾辞的各种命題，都是屬于这一类的。因为我們如果説："鉛是一种金屬"，則在明了鉛字所表示的那个复杂观念的人，这个命題究竟能給它以什么知識，什么啓示呢？因为"金屬"这个复杂中所含的一切簡單观念，都是他以前所知道的，都是他曾用鉛这个名称所表示过的。虽然如此，可是一个人如果知道金屬一詞底意义，而不知道鉛字底意义，則我們如果説："鉛是金屬"，那也是解釋字义底一个較簡捷的方法。因为这个説法可以一直表示出鉛底各种簡單观念来，并不必一一列举説，"它是一个沉重，可熔，而可展的一个物体"。

5　我們如果只举述名詞定义底一部分，則亦不能使我們得到知識——我們如果只用定义底一部分，作为被定义的那个名詞的屬性或者只举复杂观念中所含諸簡單观念之一，来肯定一个复杂观念，来肯定整个复杂观念底那个名称，就如説"一切黃金是可熔化的"，那亦只是一种无聊玩艺。因为可熔性旣是黃金二字所代表的这个复杂观念所含的簡單观念之一，那么我們如果以这个观念作为黃金一名的宾辞，那不只是玩弄字音么？因为可熔性这一观念

已經包含在黄金底通俗意义中了。我們如果認眞地申言，金是黄的，并且以此为重要的眞理，那只是很可笑的。不但如此，我們如果說，金是可熔的，那亦并不稍有意义。只有在这个性質，从普通語言中黄金两个字音所表示的复杂观念中遺掉了时，我們这种說法才有絲毫意义。若不如此，則我們如果把人們已經听过，已經知道的事情告人，那有什么可以指教人的地方呢？因为人在应用一个文字时，应該假設我知道它底意义。在我不知道时，他才可以告我。不过我旣然知道黄金一名所表示的复杂观念是指色黄，沉重，可熔，而可展的一个物体而言，則人們在后来如果把它加入命題中，并且認眞地說，“一切黄金是可熔的”，那并不能教我們什么。这一类命題只能提醒人們已离弃自己名詞底定义，而指示出他們底无誠意来。他們虽然确定无比，可是它們只能使我們知道文字底意义，此外，并不能指导我們什么。

6 举人和走馬为例——“一切人都是动物，或活动的物体”，这个命題是最确定不过的。不过这个命題并不能使我們知道什么事物，正如“一匹走馬是一匹善走的馬，或一匹能嘶善走的馬”这个命題不能使我們知道什么事物一样。这两个命題所說的只是文字底意义，前一个命題只是告我們說，身体，意識和运动（或感覚和运动的能力）是我常用人字所表示的三个观念，而且这三个观念如果不在一塊时，則人这一名便不能屬于那个事物。这后一个命題只是告我們說，身体，意識，某种走法，某种声音，是我常用走馬一詞所表示的一些观念，而且它們如果不在一塊存在，則走馬一名便不能屬于那种事物。这个說法正和我們用能表示复杂观念中任何簡單观念（或一或多）的名詞，来肯定人这个名詞是一样的；就如一个罗馬人如果用“人”一名来表示一物中所联合的許多清晰的观念，如身体，感覚，运动，推理和笑等等，則他虽可用这些观念之一或

多，确实地，普遍地，来肯定人这个字，但是他所說的只不过是，在罗馬国中，“人”这个字在其意义中包含着这些观念罢了。又如一个浪漫騎士如果以走馬一詞表示着“長形，四腿，意識，运动，緩行，嘶鳴，白色，背上常有一女郎”等等观念，則他虽亦可以确实地，普遍地用这些观念之一或多，来肯定走馬这个詞，但是他所教我們的，只不过是說，在他底(或浪漫故事的)語言中，走馬一詞表示这些观念，而且在这些观念中有一个缺乏了的时候，我們便不能应用这个名詞罢了。但是如果有人告我說，“任何东西只要有意識，运动，理性和笑，它就实在有上帝底意念，或可以为鴉片所催眠”，則他所立的命題是能啓發人的，因为“具有上帝底意念”和“被鴉片所催眠”这两个观念既然不曾包含于人字所表示的观念中，因此，我們由这两个命題所知道的，就比只有人字所表示的为多，因此，这个命題中所包含的知道亦不止是口头的。

7　依据定义而来的各种命題只能指示文字底意义——在一个人未立任何命題的时候，我們一定假設他了解了他所用的那些名詞。若不如此，他們底談話就如鸚鵡似的，只可以模仿他人底声音，并不能如理性动物似的，用它們作为他心中观念底标記。至于听者，則我們亦假設他了解說者所用的名詞底意义，否則他所說的只是譫語，只是无意义的噪声。因此，一个人所立的命題所包含的观念，如果只是其中某一个名詞所表示的，或者是人所早知道的，如說“三角形有三边”或“橙是黄的”等等命題；則他只不过玩弄文字罢了。这种做法只有在下面一种情形下是可以容忍的，就是說，一个人如果不了解我們，而且我們如果向他解釋我們底名詞，則我們可以采用这种做法；不过在这里，我們所教他的仍只是那个文字底意义，和那个标記底功用。

8　不过这些命題仍不是眞正的知識——因此，我們所能确知

其为正确的命题可以分做两类。第一类就是那些无聊的命题，它們虽有确实性，不过那种确实性只是口头的，并不能啓發人們。至于我們所能确知其为正确的第二种命題，则它系以甲种事情肯定乙种事情的，而且甲事情虽不包含于乙事情中，可是它仍是乙事情底精确的复杂观念必然所生的結果，就如說“三角形底外角大于其不相依的任何一內角”，便是一例。在这个命題中，外角和其不相依的內角間之关系，既然不是三角形一名所表示的这个复杂观念底一部分，因此，这个命題就是一个实在的眞理，而且能給人以实在的，能啓發人的知識。

9 在实体方面，概括的命題常只是一些无聊玩艺——我們离了感官既然不知道在各种实体中有某些簡單的观念是共存着的，因此，我們在实体方面所形成的普遍的，眞实的命題，便只以名义的本質所指导的为限。不过說到依靠于实在組織的一切簡單观念，則所謂名义的本質只能包括少数不重要的眞理，因此，我們在实体方面所立的概括命題如果是确定的，則它們大部分是瑣屑的；反之，它們如果是能啓發人的，則它們是不确定的，而且我們虽憑恒常的观察和比較指导我們底判断来猜想，我們亦不能知道它們所含的实在的眞理。因此，我們常見很明白、很合理的理論結果是空无所有的。因为各种实体底名称分明亦同别的名称一样，就它們附有相对的意义而言，則我們很可以按照它們底相对的定义所允許的范圍，把它們很正确地以肯定方式或以否定方式联合在各种命題中。由这类名詞所成立的各种命題，亦正可以互相演繹，而且演繹之明白的程度，正如表示最实在的眞理的各种命題可以互相演繹似的。不过我們却并不能由此知道外界事物底本性或实在。因此，我們虽可用文字来成立解証和无疑的命題，可是我們并不能由此稍为知道事物底眞理。就如一个人知道了下述的各种文字和

其平常相对的意义，如“实体，人，动物，形式，灵魂，植物的，感觉的，有理性的”等等，他就可以在灵魂方面成立一些无疑的命題；不过他在成立命題时，却可以完全不知道灵魂眞是什么样的。人們可以在哲学中，神学中，一些自然哲学中，找到无数这一类的命題，推論和結論；不过他們畢竟仍然不知道什么是上帝，精神或物体，一如其以前出發时一样。

10　什么緣故——一个人如果自由决定各种实体名称底意义（任何人如果用各种名称表示自己底观念，都是如此的），并且任意由他人底或自己底幻想来取得其意义，而不考察事物本身底本性，則他很容易按照各种名称底相对关系，来互相解証它們。在这些解証中，各种事物底本性不論相契与否，他都不必过問，他只管自己那些附有名称的各种意念就是。不过他却不能因此就增加了自己底知識。这种情形，正如一个只知道法碼底数目，不能增加其財富似的，因为一个人如果取来一袋法碼，叫某处所置的为鎊，某处所置的为先令，某处所置的为便士，則他可以按照各个法碼所表示的数目多寡，正确地計算下去，加成一大个数目。不过他却不能因此稍为致富一点，而且他甚至于亦不知道多少是鎊，多少是先令，多少是便士。他只知道，鎊大于先令二十倍，先令大于便士十二倍。同样，一个人如果使各种文字底含义有多，有少，或相等，則他亦可以相同的做法。

11　第三点，用文字时如果意义不一致，則那亦只是玩弄文字——不过关于日常談話中（尤其是辯論式的談話）所用的各种文字，还有一种更可懲責的事情；这种事情乃是最坏的一种玩弄方法，它能使我們更达不到我們希望借文字所求得的那种确定的知識。就是說，許多作者不但不能使我們知道事物底本性，而且他們所用的文字是松散而不确定的。他們所用的文字既然不能有恒常

的确定的意义，因此，他們就不能以各种文字明白地、显然地互相演繹，亦不能使他們底談話紧凑而明白（不論他們底談論如何能啓發人）。这种情形本来是容易免除的，不过他們覚得紛乱含糊的名詞，正可以掩飾其愚陋和固执，因此，他們就反而不肯拋弃了。——不过这种坏处在許多人方面亦是可以因为怠忽和恶習而加甚的。

12 表示空言命題的各种标記——总而言之，空言的命題可以由下述的各种标記观察而得。

第一点，断言如果是抽象的，則命題是空言的——第一点，在各种命題中，两个抽象的名詞如果互相肯定，則那些命題所說的只是声音底意义。因为任何抽象的观念既然只能和它自身相一致，因此，我們如果用它底抽象名詞来肯定別的名詞，則我們底意义只是說，那个名詞可以如此称呼，或者是說，这两个名称表示着同一的观念。因此，如果有人說，吝嗇是节儉，感恩是正义，此种行动是正义，彼种行动不是正义，則这一类的命題在一看之下虽然是很堂皇的，可是我們如果一严究它們，并且仔細考究它們包含着些什么，則我們会看到，这些命題所說的沒有別的，只有那些名詞底意义。

13 第二点，我們如果用定义底一部分作为那个名詞底宾辞，則我們底命題是空言的——第二点，在各种命題中，我們如果用一个名詞所表示的复杂观念底一部分作为那个名詞底宾辞，則那些命題只是空言的；就如說"金是金屬"，或"金是重的"便是。因此，在各种命題中，我們如果用較概括的文字来肯定附屬的，次概括的文字，以所謂总类来肯定物种（或个体），則那些命題都只是空言的。

因此，我們如果根据这两个規則，来考察我們日常在談論中所遇到的各种命題（不論在書中或書外），則我們会看到，大部分命題

(比人們常常所想的为多)所說的，都只是純粹关于文字底意义的，而且它們所包含的，亦只有这些标記底用法。

在这里，我可以立一条确定的規則說，我們如果不知道一个文字所表示的淸晰观念，而且我們如果不用不包含于那个观念中的东西来肯定它，或否定它，則我們底思想就完全固执在声音上，而且我們亦不会得到眞正的眞理或虛伪。我們如果能仔細考察这一層，或者可以避免大部分无謂的娛乐和爭論，而且在追求实在的，正确的知識时，或者可以省了許多辛苦和漫游。

第九章　我們对于“存在”所有的知識

1　概括的确定的命題与存在无关——我們一向所考察的，只是各种事物底本質，不过这些本質既然只是抽象的观念，而且它們在思想中又和特殊的存在隔絕开(人心在抽象作用中的特有活动，只是把一个观念当做是理解中存在着的东西而加以考察)，因此，它們便不以有关实在存在的知識給予我們。这里我們順便注意到，各种普遍的命題之为眞为伪虽是我們所确知的，可是它們并与实在的存在无关。其次，各种特殊的肯定或否定，在成为概括时虽是不确定的，可是它們本身只是与“存在”相关的；它們所申述的，只是事物中各种观念底偶然联合或分离，不过这些观念在事物底抽象本質中在我們看来并沒有已知的必然的联系或矛盾。

2　关于存在的知識有三層——不过說到各种命題底本性，和各种断言的方式，我們以后还要在別处詳細討論，因此，我們現在就略而不提了。現在我們可以研究我們对于事物底存在所有的知識，并且研究它是如何得来的。我可以說，我們所以能知道認識自

己底存在，乃是憑借于直覚，所以能認識上帝底存在，乃是憑借于解証，所以能認識其他事物底存在，只是憑借于感覚。

3 我們对于自己存在所有的知識是直覚的——說到我們自己底存在，則它是我們很明白地，很确定地所知覚到的，因此，它亦不需要别的証明，而且亦就不能再有所証明。因为任何东西都不能象我們底存在那样明显。我虽然思想，虽然推理，虽然感覚到苦和乐；可是这些动作果然能比自我底存在更为明显么？我虽然可以怀疑别的一切东西，可是只有这种怀疑就可以使我們知覚到自己底存在，而不容我来怀疑它。因为我如果知道自己在感覚痛苦，則我分明知覚到自己底存在，一如我知覚到我所感的痛苦底存在似的。我如果知道我怀疑，則我一定知道那个在怀疑的东西，一如我知道所謂怀疑的那种心理作用似的。因此，經驗使我們相信，我們对于自己底存在有一种直覚的知識，而且我們由內心无誤地知道，我們自己是存在的。在每一种感覚，推理或思想中，我們都意識到我們自己底存在，而且在这方面，我們正有最高度的确实性。

第十章 我們对于上帝底存在所有的知識

1 我們能够确知有一位上帝——上帝虽然沒有給予我們以有关他自己的天賦观念，虽然沒有在我們心上印了原始的字迹，使我們一讀就知道他底存在，可是他既然給了人心以那些天賦官能，因此，他就不會使他底存在得不到証明；因为我們既有感覚，知覚和理性，因此，我們只要能自己留神，就能明白地証明他底存在。我們亦并不当抱怨自己在这个大問題上全无所知，因为他已經供

給了我們許多方法，使我們按照自己生存底目的，和幸福底关怀，把他發現出来。不过这虽是理性所發現的最明显的眞理，而且它底明显性亦等于数学的确实性(如果我不錯的話)，可是我們必須思想它，注意它，而且我們底心亦必須从我們底某一部分直觉的知識，按照規則演繹出它来，否則我們便会不能确知这个眞理，亦正如我們不能确知本可以明显地証明出来的那些命题似的。因此，我們如果要想指示出，我們能够認識并确信有一位上帝并且指示出，我們怎样得到这种确知，則我想我們并不必跑出自身以外，并不必跑出我們对自己存在所有的确定知識以外。

2 人知道自己是存在的——我想，人人都对于自己底存在，有一种明白的認識，都知道他存在着，都知道自己是一种东西；这是毫无疑义的。人如果怀疑他自己是否是一种东西，則我可以不同他講話；正如不同虛空辯論，不努力使虛体相信它是一种东西似的。一个人如果矯情妄以怀疑的态度，来否認自己底存在(因为要眞正怀疑这个，那显然是不可能的)，則他可以安度其子虛烏有的幸福生活，等飢餓或別的痛苦使他發生相反的信念好了。因此，我敢說，他是实在存在的东西，而且我可以認这个說法是一个眞理，是人人的确实知識使他确信不疑，无法怀疑的。

3 他还知道虛无不能产生出一个存在物来，因此，一定有一种永久的东西——其次，人还可以憑直覚的确实性知道，虛无之不能产生任何实在的存在，亦正如虛无不能等于两直角似的。一个人如果不知道虛无（或一切事物底缺如）不能等于两直角，則他便不能知道几何中任何解証。因此，我們如果知道有一种实在的存在物，而且虛无不能产生出实在的存在物来，那就分明解証出，从无始以来，就有一种东西存在，因为凡非由无始以来存在的东西，一定有一个开始，而凡开始存在的东西，都一定是为另外一种东西所

产生的。

4 悠久的主宰必然是全能的——其次，何任东西如果是由别种东西开始存在的，则它自身所有的东西和依属于它的东西，显然一定是由那另一种东西来的。它所有的一切能力都一定是从那个根源来的。因此一切事物底这个悠久的泉源，一定是一切能力底泉源，因此，这个悠久的主宰一定是全能的。

5 而且是全知的——其次，一个人又看到自己有知觉和知識，因此，我們就又进了一步，并且确实知道，世界上不但有一个存在者，而且有一个有知識，有智慧的存在者。

因此，在某个时期并沒有有知識的东西，到了那个时期，才开始有了知識；要不这样說，我們只得說，无始以来就有一位全知的主宰。人們如果說，"有一个时期，何任东西都沒有知識，而且"悠久的主宰亦并沒有任何理解"，则我可以答复說，要照这样，则知識永不会存在，因为一切事物如果全无知識，而且其作用又系盲目的，毫无任何知觉，则它們便不能产生出任何有知識的存在物来，亦正如三角形不能使其三角大于两直角似的。因为要說无感覺的物質可以發生了感覺、知覺和知識，那正是同那个观念相矛盾的，亦正如說，三角形底三角大于两直角，是和那个观念相矛盾似的。

6 因此，就有一位上帝——因此，根据我們对自己的思考，根据我們在自己組織底內容方面所作的无誤的發現，我們底理性就使我們知道这个明显而确定的眞理，就是有一位悠久的，全能的，全知的主宰。这位主宰，人們叫做上帝与否，都无关系。事实是明显的；在仔細考察这个观念以后，我們更会由此演繹出这位悠久主宰所应有的一切品德。有人如果傲慢不逊，竟然以为只有人类有聪明，有知識，可是同时又以为它是无明和偶然底产物，而且宇宙底其余一切部分亦只是为那个盲目的偶然所支配：则我可以讓

他在有暇的时候，来思考西塞罗(見其 De legibus)所加于人的那种最合理，最有力的責詞；他說“人如果以为只有自己才有心思聪明，而在全部宇宙中再沒有这回事；或者以为自己尽其理性底能力所不能了解的那些东西，其运动，其安排，竟会全无理由；那是多么傲慢，多么不恭呢？”

由前边所說的看来，我就分明知道，我們对于上帝底存在所有的知識，比对于感官不能直接發現出的任何东西底存在，还要确实。不但如此，而且我想我还可以說，我們知道有一位上帝，比知道有任何外界的事物，还要确实些。我所說的“我們知道”一句話就是說，我們确实能够得到那种知識，而我們只要肯用心思考它，亦如思考别的东西一样，則我們是不能不知道它的。

7　我們对于最完全的存在者所有的观念，还不是上帝存在底唯一証明——人心中所构成的最完全的主宰底观念，是否証明上帝底存在，我且不在这里加以考察。因为在証实同一眞理时，人們底秉心各异，用思互别，所以有些論証可以較有力地說服某些人，另一些論証又可以較有力地說服另一些人。但是我想有一点我还可以說的就是，我們如果把这样重要的一点建立在那个唯一的基础上，幷且以为人心之具有这些观念就是“神明”底唯一証明，那委实不是証成眞理說服无神論者的妥善方法，因为我們見到，有些人幷沒有神明观念，有些人比沒有这观念还更坏，而且大多数人底观念都是互相差异的。因此，我們万不可因为自己过于爱惜这个得意的發明，就想来摒斥，或至少企圖来減弱，一切别的論証，幷且以为一切别的証明都是脆弱而錯誤的，因为我們自己底存在和宇宙中各个明显部分已經在明白有力的方式下把那些証明提供給我們，使我認为一切有思想的人們都不能反駁它。因为人們有一种最确定最明白的眞理說：屬于上帝的一切无形事物，从世界底創造明

白看出来，我們甚至可以由所造的万物看出他底永久的能力和神明。不过我們底存在虽然对于上帝底存在給了一个明显而不可爭辯的証明(如前所說)，而且任何人只要仔細一考察这个証明（一如其考察关于别的部分的証明一样），就不能不承認这个証明底有力；但是这个眞理旣是基本的，重要的，而且是一切宗教和純正道德学所依托的，因此，我想我可以重新复檢这个論証底內容，并且詳細考察一番。我想讀者一定会原諒我这一層。

8 宇宙中一定有一种无始以来就存在的东西——宇宙中一定从无始以来就有某种东西，而且这种說法乃是明显不过的一种眞理。我还不曾听說有人会无理假設，宇宙中曾經有一时是完全无物的；这实在是最明显的一种矛盾。因为要想象：純粹的虛无，一切事物底完全否定和缺如可以产生出任何实在的存在来，那乃是荒謬之至的。

一切有理性的生物既然都不能不断言，从无始以来就有某种事物存在，因此，我們就可以看看那种东西一定是什么样的。

9 事物分两种，一为有認識力的，一为无認識力的——人們所能認知、所能設想的只有两种事物：

第一是純粹物質的，并无意識，知觉和思想，就如剃須子，剪指甲便是。

第二是有感覚，能思想，能知觉的事物，就如我們自身便是。这两种存在我們以后可以叫做"有認識力的和无認識力的存在物"，因为这两个名詞为了我們現在的目的，(縱然不为别的)或許比物質的和非物質的两个名詞較为适当些。

10 无認識力的存在物不能产生有認識力的——无始以来既是必然有一种东西，那么，我們就可以看看，它究竟是什么样的。說到这一層，則可明白看到，它一定是一个有認識能力的东西。因

为我們既不能想象虛无自身可以产生出物質来，因此，我們亦一样不能想象无認識力的物質可以产生出有認識力的存在物来。我們不論假設任何大的或小的永久的物团，我們总会看到，它自身不能产生出什么东西来。比如面前一塊小石底物質是永久的，密集的，而且其各部分是完全靜止的，那么世界上如果沒有别的东西存在，它不是終久是一塊死寂而不活动的物团么？它既是純粹的物質，那么我們能想象能在自身加上一种运动，产生出任何东西来么？因此，物質如只憑其自己底能力，則它連运动亦不会产生出来；它底运动必須亦是无始以来就有的，否則是被比物質更有力的东西加于物質的，因为物質自身显然沒有能力来产生运动。不过我們可以再进一步假設运动亦是无始以来存在的；但是无認識力的物質和运动，不論在形相和体积方面产生什么变化，它永久不能产生出思想来。因为虛无或虛体既然沒有能力来产生物質，所以运动和物質亦沒有能力来产生知識。一个人既然不易設想虛无可以产生物質，因此，他亦一样不易設想，在原来无思想或无智慧的生物时，純粹的的物質可以产生出思想来。我們不論把物質分到如何怎样微細的地步(我們容易想象这样就使物質精神化了)，不論把它底运动和形相变化到怎样的程度，可是直徑为格李Gry(一吋的1%)百万分之一的那些圓球，立方，錐形，三棱形，圓柱形等在别的体积相差不远的物体上所有的作用，亦正如直徑为一吋或一呎大的其他物体底作用一样。你如果想用世界上最微細的物質分子来产生意識，思想和知識，則你亦可以把粗重的物質置于一定的形式和运动中，来产生出那些作用来。因为微細的分子亦正同較大的分子一样，它們亦能互相冲击，推动和抵抗，而且它們底能力亦就以此为限。因此，我們如果不假設无始以来就有一种原始的或悠久的东西存在，則物質便不能开始存在；我們如果只假設有物質而无运动，則运动永不

能开始存在；我們如果只假設物質和运动是原始的或悠久的，則思想便不能开始存在。因为不論物質有无运动，我們都不可能設想它在自身并憑自己原来能有感覚、知覚和知識，因为若是这样，則这些作用都将成为物質及其各分子底永久不可离的一种性質（那就荒謬了）。不仅如此，此外还有另一种困难在，就是，我們平常虽然按照物質底类概念，或种概念把它当做一种东西看，可是实际上一切物質并非是一个單一的东西，而且我們亦不知道，也不能存想有一个物質的存在物或單一的物体。因此，物質如果是悠久的原始的有認識力的存在物，則一定不会有一个唯一无限而有認識力的存在者，这样，一定会产生了无数的悠久，有限，而有認識能力的一些存在，而且这些存在是各自独立的，它們底力量和思想亦是有限而各自有范圍的，因此，它們亦就不能产生出自然中所具有的那种秩序，諧和同美丽来。任何原始的，悠久的存在物，必然是有認識力的，任何原始存在的东西，至少亦一定包含着并且現实具有以后所能存在的一切妙德；它所給与其他东西的任何妙德，一定是它自身所現实具有或是至少比它在較高程度內所有的。因此，必然的結論就是，原始的，悠久的存在者，一定不能是物質。

11 因此，宇宙中一定有一种悠久的大智——因此，我們知道，从无始以来不但必然有一种东西存在，而且那种东西又必然是一个有認識力的东西。因为虛无或一切事物底否定旣然不能产生出积極的存在物或物質来，因此，无認識力的物質亦不能产生出有認識力的物質来。

12 我們旣然發現了一个悠久的心底必然存在，因此，我們就可以充分知道有一个上帝存在。因为有了上帝，我們才能說，后来开始存在的一切其他含灵之物，都是依靠于他的，而且他們底知識底途徑或能力底范圍，亦不出于他所給与他們的。有了上帝，我們

才能說，他不但造了这些东西，而且他还造了宇宙中别的次美的东西——一切无生物——来証成，来建立他底全知、全能和意旨，以及其他一切品德。不过这一層，虽是很明显的，可是我們为求进一步了解起見，还可以看看人們对于此說提出什么怀疑来。

13　他是否是物質——第一点，人或者說，我們虽然極其明白地解証出，世界上有一个永久的“存在者”，而且那个“存在者”必然也是有知識的，可是我們并不能由此断言，能思想的“存在者”就不是物質的。不过就照这样說“我們亦一样可以推断說有一个上帝。因为宇宙中如果有一个永久的，全知的，全能的“存在者”，則那个“存在者”不論你想象他是物質与否，总切实有一位上帝。不过这个假設却是危險的，騙人的。“宇宙中，必然有悠久有知的存在者”这个命題乃是无法避免的一个解証，因此，崇拜物質的人們就情願承認这个有知識的存在者就是物質。不过这样一来，則他們在心中又忘却了原来証明“悠久而且有知性的存在者必然存在”的这个解証，結果就坚持一切都是物質，就否認上帝，就否認悠久而有知性的存在者。这样，他們就不但不能建立起他們底假設，反而把他們底假設毁灭了。因为照他們底意見說来，宇宙中既然只有悠久的物質，而无任何悠久而有知性的存在者，那么他們显然就把物質和思想分开了，显然就假設它們彼此无必然的联系了，显然就成立了“悠久精神”底必然性，而把物質底假設摧毁了；因为我們已經証明，我們是不能不承認有一个悠久而有知性的上帝的。思想和物質既然可以分开，則物質底悠久存在，并不能跟着有知性的神明底悠久存在而来，因此，他們底物質假設就空无意义了。

14　不是物質的，第一，因为各个物質分子都不是有知性的——不过讓我們看一看，他們怎样向自己或他人来解釋，这个永久的，能思的东西是物質的。

第一，我要問他們，他們是否想象一切物質，一切物質分子都是在思想的，我想他們是不容易这样說的，因为要这样主張，則所有永久能思的东西，将和物質分子底数目一样多，因而上帝底数目就会成了无限的。但是他們如果不承認單作为物質看的物質(即一切物質分子)是有知性的，一如其为有广袤的似的，則他們便有一个困难的任务，他們必須向自己的理性解釋无知性的分子怎样能产生出有知性的分子来，无广袤的部分怎样产生出有广袤的部分来，如果我可以这样說。

15　第二点，不能單有一个物質分子是有知性的——第二点，全部物質如果都不能思想，則我們其次就可以問，是否單有一个原子是能思想的？这种說法正同前一种說法有一样多的荒謬之点，因为这个物質分子必須單是永久的；或不是永久的。如果單單这个原子是永久的，这个原子自身就可以憑其有力的思想或意志，創造了其余一切物質。因此，我們就可以說，物質是由有力的思想所創造的(这正是物質主义者所坚持的)。因为他們如果假設一个單一能思的原子曾經产生了一切其余物質，則他們所以認它高出于一切，一定是因为它是能思想的，因为它和别的原子底唯一差异就在于这一点。我們縱然承認它底优越之点在于别的方面(这是我們所不能思想到的)，可是这仍是創造，而且这些人們仍得抛弃了“无中不能生有”的那个偉大的公理。人們如果又說“其余一切物質亦同那个能思的原子一样永久”，則那就无异于任意胡說了，因为要假設：一切物質都是永久的，而同时却有一个小分子在知識和能力方面又无限地高于一切，那正是毫无理性的一种假設。任何一个物質分子都可以同别的任何一个分子有相同的形相和运动；我可以請任何人在其思想中，試試能否使此一个分子高出于另一个分子。

16　第三点，一个无知性的物質系統不能成为有知性的——第三点，这个悠久能思的存在者，旣不是特殊的單个原子，又不是一切物質分子(全部物質)，因此，我們只可以說，是組織适当的一个物質系統了。我想主張上帝是物質存在者的人們，往往是怀着这种意念的；他們常常想象自己和他人都是物質的，能思想的存在者，因此他們最自然地就發生了这个意念。不过这种想象虽是最自然不过的，却仍同前两种假設一样荒謬。因为要假設那位悠久的、能思的存在者，只是无知性的物質分子底一套組織，就无异于把那个永久神明底一切智慧和知識都归于各部分底并列关系了，这是多么荒謬的一种說法呢？因为不能思想的物質分子，不論如何排列，所發生的只能有一种新的位置关系，并无其他东西加于其上，而这种关系是不能产生思想和知識的。

17　它是运动的，还是靜止的——我們还可以进一步說，这个物質系統底各部分不是靜止的，就是有一种运动的。如果它是完全靜止的，则它只是塊然一团，并不比單一个原子为优越。

如果这个系統底思想是依靠于其各部分底运动，則一切思想都成了附加的、有限的，因为能借运动引起思想的一切分子，本身既然沒有任何思想，因此，它們便不能規范它底思想，更不能被全体底思想所指导，因为全体底思想不是那个运动底原因(如果是，它就在运动以前，而且离开运动了)，而是它底結果。照这样，則自由、能力、选擇和有理性的思想，聪明的行为都失掉了。照这样，則那个能思想的东西，比純粹盲目的物質亦并聪明不了一点，因为要把一切都归于盲目物質底偶然的无指导的运动，或归于依靠这种盲目运动的思想，那正是一回事；而且这类思想和知識既然依靠于其各部分底运动，当然它是很狹窄的。不过这个假設虽然充滿着許多荒謬和矛盾，可是我們只举前边所說过的那些就是了。因为

不論这个思想的系統是宇宙物質底全部或一部，我們依然可以說，任何分子都不能知道它自己底或别的分子底运动，全体亦幷不能知道各个体底运动，因此，它就不能规范自己底思想或运动，亦不能由那种运动生起任何思想来。

18 物質不能与悠久的心灵同其悠久——又有些人們虽然承認有一个悠久的，有知性的，非物質的“存在者”，可是他們又以为物質亦是永久的。这种主張虽然沒有取消了上帝底存在，但是它既然否認了上帝底一件奇妙作品——創世——所以我們不妨稍为一考察它。你說物質必然是悠久的；那有什么根据呢？因为你不能想象物質由无中生出来么？果然如此，则你为什么不想象自己亦是悠久的呢？你也許又会說，因为三四十年前，你才开始存在。但是我如果再問，开始存在的那个“你”是什么，则你恐怕就难以答复了。构成你的那种物質一定不是在那时开始存在的，倘或是，那它就不是悠久的了。那种物質只是开始有了新的形态和結构，来形成你底身体，不过各个分子所形成的那个結构幷不是你，它幷造不成功你这个能思想的东西（因为我現在的对手是一面主張有一个悠久能思而且非物質的东西，一面又主張不能思想的物質亦是悠久的）。那么那个能思想的东西究竟是何时开始存在的呢？它底存在如果不曾有开始，则你从无始以来就是一个能思的东西；这种謬論我是不必反斥的，因为人們幷不至缺乏理解，竟然承認这一点。你如果承認能思的东西可以由无中生出（一切非悠久的东西都是如此的），那么你为何不能承認，相等的能力亦一样可由无中創造出物質的东西来呢？只因为你經驗到精神底創造，沒有經驗过物質底創造，就不承認这一層么？不过我們在仔細考察之后，就可以知道，精神底創造亦幷不比物質底創造費着較小的能力。不但如此，我們如果能脫离俗見，提高思想，来精密地考察各种事物，则我們还

可能含糊地想象到物質怎样可以借悠久神明底能力开始存在，而說到精神，則它底开始存在，在我們看来，更是“全能”底一种更难思議的作用。这种說法虽然也許会使我們远离了現代哲学所依以建立的那些意念，可是我們仍不得不抛弃那些意念，仍不得不在文法所許可的范圍以內来从事研究，因为通俗的确立的意見正是許可这种做法的。在欧洲尤其是这样的，因为在这里，傳統的学說很好地說明我們底主張，而使下面一事成为毫无疑問的，就是人們如果一承認了任何一种实体可以由无中生出来，則他們会同样容易地来假設其他一切东西都可以由无中生出来——独有造物主除外。

19　不过你或者又說，只因为我們不可能想象无中生有就不可能这样主張么？我說，不是的，因为我們不能只因为自己不能設想无限神明底作用，就来否認它底权力。我們平常亦并不因为自己不能設想其他作用底产生方式就来否認那些作用。我們只能設想，物体底推动力才可以使物体运动，除此以外，我們便不能設想有别的东西可以有这种作用；不过这并不是充分的理由，借以否認这种作用是可能的。因为我們在自身恒常經驗到，自己底一切願意运动都是由人心底自由作用或思想所發生的。它們并不是身內外盲目物質底推动力（或定决）底結果，因为要是如此，我們就无能力来选擇了。例如我底右手写字时，左手却閑着，那么我們就可以問，什么能使一手运动，一手靜待着呢？沒有别的，只是我們底意志，我心中的一种思想；而且我底思想一变，則右手会休息起来，左手会动作起来。这种事实是不能否認的。你先解釋这一層，加以明白認識，然后你就可以了解創世工作了。有的人們虽然用元精底运动来解釋随意的运动說，它是因为元精底运动受了新的决定作用發生的，可是这并減少不了絲毫困难。因为在这种情形下，要

来变化运动底决定，正如發生运动是一样不容易的，因为元精所受的新的决定作用，不是由思想直接所賦与的，就是由思想所促动的其他物体所賦与的（这种物体以前当然是不能控制元精的，它底运动当然是由思想所促动的）；无論那种說法，都使随意的运动仍如前一样不可解釋。同时我們还可以說，要用我們这些狹窄的才具来衡量一切事物，而且断言我們所不能了解如何做成的那些事物都是不能做成的，那就太于过分看重自己了。因为这样就使自己底識解成了无限的，使上帝成了有限的，因为他所能做的已經限于我們对它所能了解的范圍以內了。你如果不理解你自己有限心理底动作——你內心那个能思的东西——则你正不必奇怪，自己为什么不能了解那位悠久无限，支配一切事物，而为諸天之天所不能包容的偉大"心灵"。

第十一章 我們对别的事物底存在所有的知識

1 这种知識只能借感觉得到——我們对自己底存在所有的知識是憑直覚得来的。至于上帝底存在，則是理性明白昭示我們的。这是以前所說过的。

至于我們对任何别的事物底存在所有的知識，則只是由感覚得来的。因为实在的存在和一个人記忆中所有的任何观念，既然沒有必然的联系，而且只有上帝底存在和特殊的人底存在才有必然的联系（其他任何事物底存在与人民存在并无此种关系），因此，任何东西只有現实地影响了一个特殊的人以后，他才能知覚到它，除此以外，他便不能知覚到别的东西。因为我們心中之具有任何观

念，并不能証明那个事物底存在，正如一張人象不能証明他在世界上实在存在着似的，亦正如梦中的幻景不能成功为眞正的史迹似的。

2 以紙底白性为例——因此，我們所以注意到别的事物底存在，并且知道在那时候外界确实存在着一种东西，引起我們那个观念来（虽然我們也許不知道或不思考它是怎样引起那个观念的），只是因为我們現实地接受了那些观念。因为我們虽然不知道各种观念产生的途徑，可是这并减少不了我們感官底确实性，并且减少不了由感官所得的那些观念底确实性。就如我写这篇論文时，紙就实在地刺激了我底两眼，在我心中發生了所謂白的那个观念（不論什么东西产生它），而且我亦由此知道那个性質或附性（它在我們眼前的現象永远引起那个观念来）是在我以外的外界实在存在着的。对于这一点，我所有的最大的确信，和我底才具所能达到的最大的确信，就在于我这两眼所有的証据，因为两个眼睛正是这回事情底唯一專管的判官。它們底証据我有理由認为是十分确定的，因此，我在写这篇論文时就不怀疑自己看見白和黑，而且不怀疑有一种实在存在的东西引起我那个感覚，正如我不怀疑自己正在写字，或正在运动自己底手似的。除了在人自己或上帝方面以外，关于任何事物底存在，人性所能得到的确实性，亦就以此为最大的了。

3 这虽然不如解証一样确实，可是亦可以叫做知識，而且証明外界事物底存在——我們借感官对各种外物底存在所發生的知識，虽然不如我們底直覚的知識那样确定，虽然不如理性在心中的明白抽象的观念方面所有的推論那样确定，可是它仍然是配得上称为知識的一种确信。我們如果相信各种官能是在活动着并把刺激它們的那些物象底存在正确地报告出来，則这并不是全无根据的一种自信。因为我想沒有人会当采取怀疑态度，以至不能确信他

所見所觉的那些事物底存在。至少我可以說，人如果怀疑到那样程度，則他不論怎样处理自己底思想，他总不能同我談話；因为他从不能确知，我曾說了与他底意見相反的話。說到我自身，我想上帝已經使我充分确信外界事物底存在，因为我如果在各种途徑下来使它們接触我底身体，我就能以在自身中产生出我們在現世所極关心的苦和乐来。我相信我們底官能在这方面并不会欺騙我們，而且这种信念就是我們在物質事物底存在方面所能达到的最大的确信。这一点是毫无疑义的。因为我們做任何事情都是憑借于自己的官能，而且我們在談論知識本身时，亦不能不借助于可以了解知識是什么一回事的那些官能。由此我們就可以确信，在各种外物刺激我們时，我們底官能，关于它們底存在所做的报告，是不会錯誤的。不过除此以外，我們还有别的与此可以互相印証的一些理由来証实我們这种确信。

4 第一点，因为我們不借感官底入口，就不能得到它們——第一点，我們分明看到，那些知覚是由刺激我們感官的一些外界原因給我們所产生的；因为缺乏任何感覚器官的人，就不能在心中生起屬于那个感官的观念来。这是分明不容怀疑的；因此，我們不能不相信，它們是由那些感覚器官来的，而不是由别的途徑来的。器官本身并不能产生它們，因为要是如此，則一个人底眼在暗中亦可以产生出顏色来，而且在冬天，他底鼻子亦可以嗅着玫瑰花香。因此，我們看到，人如果不到产波罗蜜的东印度群島亲自尝尝它，則他便不会得到那种滋味。

5 第二点，因为由感覚来的一个观念和由記忆来的另一个观念，是很不相同的两种知覚——第二点，因为我們常見我們不能避免心中出現的那些观念。当我底眼帘紧閉，窗子紧合时，我一面可以任意在心中喚起先前感覚貯于記忆中的光或日底观念来，而且

一面又可以把那个观念抛弃了，轉而来观察玫瑰花香底观念，或糖味底观念。但是我如果在正午时分把眼睛轉向太阳，則我并不能避免光或太阳給我产生出的它們底观念。因此，存于記忆中的那些观念，和强迫而入的那些观念，显然有一种区别(前一种观念只要在心中，我就有能力来安排它們，擱置它們)。由此，我們就知道，一定有一种外界的原因，一定有一种外物底活跃动作，不論我們願意与否，总要給我們心中产生出那些观念来，因为它們底效力，我是不能抵抗的。不但如此，任何人都可以在自身看到，在思維記忆中的日底观念时，和現实观察日时，显然有所区别。这两种观念，他是可以極其清晰地知觉到的，因此，很少有别的观念，能如它們那样彼此有所分別。因此，他就可以确知，它們并不都是記忆，并不單純是他自身心理和想象底作用；而那种現实的視覚是有一个外界原因的。

6 第三点，伴随現实感覚而来的苦和乐，在那些观念复現时，并不相随而至，因为已經沒有外物了——第三点，此外我們还可以附加說，有許多观念在产生时，虽然伴有痛苦，可是在后来我們記忆起它們的时候，并无些小难堪。就以冷或热底痛苦来說，則我們分明知道，它底观念在复現于人心中时，并不能攪扰我們。可是我們在眞感覚它时，它原是很难受的，而且我們如果眞再感覚它一次，它仍是很难受的。我們所以感到这种难受，正是因为外界物体在我們底身体上引起一种失調来。不过在我們記忆起飢渴头痛时，我們并感不到痛苦；这些观念永久不能攪乱我們，否則我們只要思想到它們，它們就会給我們痛苦，假使我們心中只有一些浮游的观念，和娛乐想象的一些現象，并沒有打动我們实在存在的事物。說到伴随各种实在感覚而来的快乐，我們亦可以有同样的說法。数学的解証虽然不依靠于感官，可是我們如用圖解来考察它，就可以

使我們視覚底証据得到大的信用，并似乎給予它以一种接近于解証底确实性的确实性。因为一个人既然以綫和角做成圖解来度量一个形相底两角，并且由此承認此一角大于彼一角为一个不容否認的眞理，那么他如果还怀疑在度量时亲眼所見的綫和角底存在，那不是很奇怪的么？

7 第四点，我們底各种感官，在外物底存在方面，可以互相帮助其証据——第四点，关于外界可感物底存在，我們底各种感官可以互相証明其所报告的眞理。一个人看到火以后，如果疑問，它是否只是一个幻想，則他可以再摸摸它，并且把手擱进去来試試它。單純的观念或想象一定不能使他底手發生了剧烈的痛苦，除非那个痛苦亦是一个幻想。不过即在幻想中，当創伤好了以后，他也不能只借喚起火底观念，再發生这种痛苦。

因此，我就看到，在我写这篇論文时，我就能把紙底現象变了，而且我在想好字母以后，还可以預先說出，我只要一揮笔，下一刻的紙上就可以現出什么新观念来。我如果只是想象，而手却不动，或者手虽动，而眼却閉着，这些新观念就不会現出来；可是那些字一写在紙上以后，則我后来又不能不照它們底样子看見它們，又不能不發生了我所写的那些文字底观念。因此，它們显然不只是我們想象底游戏，因为我發現那些字母原来虽是由我底自由思想写就的，可是在写就以后，它們就不服从我們底思想了。我虽然随时可以想象它們消灭了，它們亦并不消灭，它們仍然繼續按照我所写的那样，經常地，有規則地来刺激我底感官。此外我們如果再加上一点說，别人在看見它們以后，还会自然發出我原来写它們时所想表示出的那些声音，那么我們就更沒有理由来怀疑我所写的那些文字是眞在外界存在的，因为它們可以引起一系列有規則的声音，来刺激我底耳官，而这些声音并不能是我底想象底結果，而且我底

記忆亦并不能都照那种秩序来保存它們。

8　这种确实性所能及的程度，正与人生所需要的相适合——不过說了半天，如果还有任何人怀疑存心，不信任自己底感官，并且断言，在我們一生中，我們所見，所听，所覚，所尝，所想，所做的，只是大梦中的一長串惑人幻象，并沒有实在，因此，他就会怀疑一切事物底存在，或我們对任何事物所有的知識。不过我可以請他考虑，一切如果都是梦境，則他亦只有梦見自己發生这个疑問了；那么一个醒者答复他与否，亦就无关系了。不过他假如爱听的話，則他正不妨梦見我向他作下述的回答。我可以說，在自然界中存在着的各种事物底确实性，如果我們底感官亲自証实的，那么这种确实性不只是我們这身体的組織所能达到的最大的确实性，而且它是和我們底需要相适合的。我們底各种官能虽并不足以达到全部存在物底范圍，并不能毫无疑义地对一切事物得到完全的，明白的，涵蓄的知識，它們只足以供保存自我营謀生命之用，因此，它們只要能把有利有害的事物确实地报告我們，那它們底功用就已經不小了。一个人如果看見一盞灯燃着，并且把自己底手指置在焰里試試它底力量，則他不会怀疑，能燒他、使他發生剧痛的那种东西是在外面存在的。这种确信是中用的，因为一个人在支配自己底行动时，所需要的确实性，只同他自己底行动一样确实，那就够了。我們这个做梦的人如果肯把自己底手擱在玻璃爐內，試試它底剧热，是否只是昏睡者想象中的一种浮游的幻想，則他会惊醒起来，确乎知道有一些东西不仅仅是想象，而且他底这种知識底确实性，远过于他原来所想象的。因此，这种明显性已經达到我們所希望的程度，因为它是同我們底快乐和痛苦，幸福和患难，一样确定的。超过这种限度，我們对于知識或存在就不必再关心了。我們对于外物存在的这样一种确信，已經足以指导我們来趋或避这些

外物所引起的福与禍，而我們所以要想知道它們，重要的目的亦正在于此。

9 不过这种确实性不能超过实在的感覚——总而言之，我們底感官，既然实实在在把一个观念輸入于我們底理解中，所以我們不得不相信，在那时，外界眞正有一种东西在刺激我們底感官，并且借感官使我們底理解官能注意到它，因而确实产生了我們由此所知覚到的那个观念。我們并不能过分怀疑它們底証据，以至于怀疑我們感官所見为联合在一塊的簡單观念底集合体，并不眞正在一塊存在。不过这种知識所及的范圍，亦只以感官运用于刺激它們的特殊物象时所得的直接証据为限，它并超不出这个范圍。因为我在一分鐘前，縱然見过号称为人的一些簡單观念底集合体是在一塊存在的，可是現在我如果只是一个人独在这里，那我就不能确知，那个人还存在着，因为他在一分鐘前的存在和他現在的存在并沒有必然的关系；因为我剛才虽可以憑感官知道他底存在，可是他仍会在千万种方式下消灭了。在今天方才見的人，我如果此刻尙且不能确知他底存在，則一个人如果同我底感官远隔起来，而且我自从昨天或去年还未見过他，則我更不知道他是存在的；至于别的人我如果从未看見他，則我更是不能确知他底存在的。因此，在我独处一室，写这篇論文时，千千万万人們虽然多半是存在的，可是我对于这件事并沒有严格意义可称为知識的确定信念。此事發生的很大概然性，虽然使我无法怀疑，虽然使我不得不相信某些人現在还活在世界上（而且这些人們是我底相識，是同我共事的），并且应当本着这个信念来做一些事情，可是这只能說是概然性，并說不上是知識。

10 在样样事情方面要求解証，那是很愚昧的——因此，我們可以說，一个人虽然有理性，可以判断事物底各种差异的明显性和

概然性，并且由此規制其行为，可是他底知識既然是有限的，因此，他并不当在本不能解証的事物方面要求解証和确信，而且他亦不当因为很合理的命題，和很明白的眞理不能解証得克服了他底膚淺的怀疑口实(不是理由)，就不来相信那些命題，而且就反着那些眞理行事。倘若如此，那就很愚魯，很妄誕了。因为一个人在日常生活中如果除了直截明白的解証以外，再不願承認別的一切，則他便不能确信任何事物，只有速其死亡罢了。他底飲食虽精美，他亦会不敢来尝試；而且我亦眞不知道，还有什么事情，他在做时，是憑借毫无疑义，毫不能反駁的根据的。

11　过去的存在是由記忆所認識的——我們底感官在現实运用于一个对象的时候，我們說那种对象是存在的，同样，各种事物如果以前曾刺激过我們底感官，則我們底記忆亦可以使我們相信，它們是曾經存在过的。这样我們才知道各种事物过去是存在的；我們底感官曾把那些事物报告給我們，我們底記忆現在仍保存着这些观念。不过这种知識所及的范圍仍以我們感官以前使我們确信的程度为限。因此，我在此刻如果看見水，則水現在的存在对我說来是一个毫无問題的眞正命題。我如果記得我昨天看見它，則我可以說水曾在1688年7月10日存在过，而且只要我底記忆能保存这回事，我这个命題将永远是眞实而不容怀疑的。我如果在那时候，又見过水上生了水泡，而且水泡上又有各种鮮美的顏色，則要說那些顏色曾經存在。那也一样是眞实的，但是我現在既然看不見水和水泡，則我現在便不能确知水在当下是存在的，正如我不能确知水泡或其上的顏色是存在的一样。我們不能因为水泡和其顏色昨天存在过，就說它們今天亦必然存在，同样，我們亦不能因为水在昨天存在过，就說它今天亦必然存在。不过水底存在，仍是十分可靠的，因为我們常見水長期継續存在，而其上的水泡和顏色

则迅速消灭了。

12 神灵底存在是不能認識的——我以前已經指示过，我們对于神灵有什么观念，而且說过，那些观念是怎样获得的。不过我們心中虽然具有那些神灵底观念，而且知道我們具有它們，可是这些观念并不能使我們知道，任何那类东西是在外面存在着的，而且除了永久的上帝以外，我們亦并不能由此知道，宇宙中有任何有限的神灵或其他精神的存在物。我們自然可以根据啓示或其他理由，来确信有这些被造物存在；但是我們底感官既然不能把它們發現出来，我們便沒有方法可以知道它們底特殊存在。因为我們不能因为自己心中有这些存在物底观念，就能以确知实有有限的神灵存在，正如一个人不能因为自己有神仙或馬面底观念，就知道有与这些观念相应的东西存在似的。

因此，关于有限神灵底存在，和其他事物底存在，我們只得自足于明白的信仰；而且在这方面，我們是永远达不到普遍确定的命題的。因为上帝所造的那些有智慧的神灵縱然千眞万确仍然是存在着的，可是这一点永不能成为我們确实知識底一部分。这一类的命題，我們只可以当它們是十分可靠的而加以信仰，不过我們是永不能确知它們的。因此，在各种事物方面，如果只有我們底感官可以把或此或彼的特殊事物报告給我們，此外再沒有别的知識，则我們在这些事物方面，便不能要求他人解証出普遍的确定性来，而且我們亦就不当追求这种普遍的确定性。

13 关于存在的特殊的命題是可以知道的——由此我們就可以看到，命題共有两种。(一)一种命題是关系于与观念相应的事物之存在的。就如我們心中如果有了一个象、非尼(鸞凰)、运动，或一个天使底观念，则我們自然会首先考察那个东西究竟存在不存在。这种知識只是屬于特殊事物的。除了上帝底存在以外，我們只有

借感官底报告，才能确知别的任何事物底存在，除此以外便无所知。（二）至于第二种命題則是表示抽象观念底契合或相違，以及其相互关系的。这一类命題是可以成为普遍的、确实的。就如我們有了上帝，自我，服从，恐惧等观念以后，則我們不能不相信，"我是应該恐惧上帝，服从上帝的"。我如果造成"人类"这个抽象观念，而且我为"人"中之一，則上述这个命題在一般的人方面都是确定的。不过"人应該恐惧上帝，服从上帝"的这个命題无論怎样眞实，总不能給我証明世界上人底存在，而只有当这些被造物存在的时候，这个命題才能对它成为眞实的。这一类普遍命題底确实性，只是依靠于那些抽象观念中所發現的契合或相違的。

14 有关抽象观念的概括命題也是可以知道的——在前一种情形下，我們底知識所以成立，乃是外界存在的事物借我們底感官在我們心中产生了那些观念的結果；在后一种情形下，我們底知識所以成立，乃是因为心中的各种观念（不論它們是什么样的）产生了那些普遍而确定的命題的結果。这类命題多半都叫做永恒的眞理 aeternae veritates，而且它們全部亦实在是如此的。不过它們所以是永恒的眞理，并不是因为它們全部或一部印于一切人心中，或者因为它們是任何一个人心中的命題。只有人在得到抽象的观念以后，用肯定或否定把它們加以連合或分离时，人們才能构成这些命題。不过任何地方只要有人其物存在，而且他只要賦有各种官能来获得我們所有的那些观念，則我們便可以断言，他如果运用思想来考察那些观念，則他在他底观念之間，一定会看到契合和相違，而且他亦一定知道由此契合或相違而起的各种确定命題底眞理。因此，这类命題所以名为永恒的眞理，并非因为它們是实在形成的永恒的命題，而且是在理解形成它們以前就存在的；亦并非因为它們是由心外先在的一些模型印在心中的；乃是因为它們

在抽象观念方面，如果有一次被造成眞的，则不論在过去，在将来，任何时候，具有这些观念的人心只要复做一次这些命題，则这些命題永远被他認为是眞实的。因为各个名詞既被假設为永远表示着同一的观念，而且那些观念互相之間又有同一的关系，因此，关于任何抽象观念的命題，只要有一次是眞的，則它們必然会成了永恒的眞理。

第十二章 知識底改进

1 知識不是由公理来的——学者間有一种通行的意見，以为公理是一切知識底基础，而且以为每种科学都是建立在一些預知上的。他們以为理解是憑这些預知起的，而且理解之得以来探討那种科学的事体，亦是憑着那种預知的。因此，經院中一向所循的道路，就是一起始把几条普遍的命題作为基础，而在其上建立在那个題目方面所要求得的知識。用作任何科学的基础的这样所奠定的学理就叫做原則；我們不但以这些原則为出發点，而且我們在探求中，亦就不返回来再行考察它們，正如我們所說过的那样。

2 这个意見底起因——別的科学中所以乎人采用这个方法的，我想有一个原因；就是这种方法用在数学中似乎很有成效，而且人們在这里得到最确实的知識，因此，这些科学就特別被人叫做学問 learning 或学得的东西 things learned，因为它們比別的学問，都是最确定，最明白，最显然的。

3 知識是由我們比較各种明白而清晰的观念来的——不过任何人只要一考察就会看到（我想），人們在这些科学中所得的实在知識之所以有进步，所以能确实，并不是由于这些原則底影响，

而它們之所以特别占有上風了，亦并不是由起初所建立的两三条概括公理来的。这些知識所以發生，乃是因为人們底思想曾經运用于明白，淸晰，而完全的观念，以及某些观念間的相等关系，多寡关系極其明白，使他們得到一种直觉的知識，并由此得到一种途徑使他們在别的观念中亦能發現出这种知識来。在这里，人們都无需乎那些公理底帮助。因为我們知道，一个幼童不借助于“全体大于部分”的这个公理，就可以知道他底全身大于他底手指，而且他在未学得这个公理时，他就会知道身大于指。一个村姑如果从一个負她三先令債的人收回一先令，又从另一个負她三先令債的人收回一先令来，則她会知道，在那两人手中所余的債务是一般多的。我相信，她所以能确知这一点，一定不是由于“等量上减去等量，結果亦相等”的这个公理，因为她或者根本就不曾听过或想过这个公理。我希望人們根据我在别处所說的話，来考察考察，还是特殊的例証，还是概括的公理，是为大多数人首先明白地知道的？究竟是哪一个产生哪一个的？这些概括的公理只是把較概括，較抽象的观念加以比較，而这些观念又只是被人心所造作，所命名的，而它之所以如此，乃是为求在推論中容易进行，并且把它底各种复杂的观察納于較概括的名詞中，較簡短的規則中。因此，人心中知識之生起，之建立，乃是由于特殊的事物，只是我們后来或者会忘掉这一層罢了；因为人心自然底傾向，就在于不断地增加它底知識，就在于細心地把那些概括的意念貯蓄起来，并且适当地运用它們，使記忆免除了許多特殊事物底重負。一个兒童或任何人都知道（包括手指和全体的）身体比手指为大，那么你縱然叫他的身体为全部，叫他的手指为部分，他底知識会因此較前更为确实一些么？这两个相关的名詞果眞給他以新的知識，而且那种新知識，离了这些名詞，就是他所不知道的么？他底語言中如果竟然缺乏了

"全体"和"部分"这两个相关的名詞,那么他就不知道,他底身体大于他底手指么?他在学得这些名称以前,就知道他底身体大于他底手指,而在学得这些名称以后,他亦只不过知道身体是全体,手指是部分,而且后边这种知識,亦不比以前那种知識更为确实。人如果可以否認他底手指小于他底身体,則他亦一样可以否認他底手指是他底身体底一部分。人如果怀疑手指是否是小的,則他亦一样可以怀疑它是否是一部分。因此,"全体大于部分"的这个公理,幷不能用以証明手指是小于身体的;我們只能用它来使人相信他已經知道的一种眞理,不过在这时候,它已經沒有用了。因为一个人如果不能确然知道,两个物質部分,加在一塊以后,比任何一个部分都大,則他亦不会借"全体"和"部分"这两个相对的名詞来知道它,——不論你用这些名詞做出什么公理来。

4 在不确定的原則上有所建立,那是很危險的——关于数学,我們在特殊方面可以說,从两吋黑綫上減去一吋,从两吋紅綫上減去一吋,两条綫底余数是相等的;此外,在概括的方面,我們亦可以說,如果你从等量上減去等量,結果亦是相等的。这两种道理,究竟哪一种是在先知道的,而且是知道得較为明白的,我讓别人来考察好了,因为我現在幷不打算来考察这一層。我現在所要說的乃是:如果知識底捷徑是要使我們由概括的公理开始,幷且在其上建筑起来,則我們是否可以把别的科学中所确立的原則,認为是不可反駁的眞理:我們是否可以不經考察就接受了它們,幷且不容怀疑就固执它們?数学家已經很幸运地,很公平地应用过自明而不可反駁的公理了,我們亦可以照样行事么?果然如此,則我眞不知道,道德学中有什么不可成为眞理,自然哲学中还有什么不可引証的东西。

我們如果把一些哲学家底原則当做是确定而不可疑的,如說

"一切都是物質，并无别的东西"。則我們便会看到，在現代祖述这种学說的一些人底著述里，我們被領到什么地方。人如果認世界(如 Polemo 所主張)，以太或太阳(如斯多伊 Stoics 派所主張)，或空气(如安諾撒門尼斯 Anaximenes)是上帝，則我們所有的神学、宗教和礼拜，将成了什么样子呢？象这样不經考察就被接受了的原則，是最危險不过的；而在道德学方面，尤其如此；因为道德学可以影响人底生活，并且給他們底行动以一种方向。安虑梯拔 Aristippus 既然主張幸福在于身体的享乐，安梯生尼 Antisthenes 既然主張德性就是幸福，那么他們所营的生活不是不一样的么？人如果同拍拉圖一样，主張鴻福即在于我們对上帝所有的知識，則他底思想会提高来思考别的东西，不如一般人似的、只着眼于地球和其中所有的一些无常的东西。一个人如果同亞几乐 Archelaus 一样主張是非忠奸，只是为法律所定的，而不是为自然所定的，另一个人如果主張我們所負的义务是独立于人类組織以外的，則他們两人底邪正底法度当然也就不一样了。

5 并沒有到达眞理的确定途徑——因此，我們所接受的那些原則如果是不确定的（我們必須有方法来分别确定的原則和可疑的原則），而且我們只是由盲目的信仰才認它們是原則，則我們一定会被它們所誤領了。因此，我們不但不能憑原則达到眞理，反而会因为它們沉陷在錯誤中。

6 我們只能比較具有确定名称的那些明白的完全观念——不过我們所以能知道确定的原則和其他眞理，只是因为我們認知到我們观念底契合或相違，因此，促进知識的途徑不在于盲目地本着确定的信仰，来吞咽各种原理，而是要在心中确立明白、清晰和完全的观念，而給予它們以恰当的、恒常的名称。因此，虽然沒有别的原則，我們只要能考察观念自身，并且比較它們，尋出它們底

契合或相違以及各种关系和習性来，那我們只根据这个規則，就会得到較眞实，較明白的知識。反之，我們如果只是盲目地把一些原則記在心里，用以处理别的原則，我們便不会有这种結果。

7　促进知識的眞正方法，只有考察我們底抽象观念——因此，我們如果要遵从理性底指示，往前进行，則我們必須使我們底考察方法适合于我們所考察的观念底本性，适合于我們所探求的眞理。概括而确定的眞理只是建立在抽象观念底各种常性和关系上的。因此，要想在各种关系方面找寻出那些能够眞实而确定地表示在概括的命題中的关系，則我們必須剖析毫芒，井井有条地，运用我們底思想，把那些关系找寻出来。在这方面，我們底进行步驟，正可以从数学家底学校中学得来，他們是由很明白，很容易的起点，按步就班，借着一長串的連續推論，發現出，解証出，似乎非人类才力所能达到(在一看之下是如此的)的眞理来。数学家所以有很大的进步，并且有許多意外惊人的發現，只是因为他們有發現各种証明的本領，只是因为他們發明了可羨的方法，把各种中介观念找寻出来，排比起来，从而又根据解証把原不能互相比数的数量底相等或不相等指示出来。不过在别的观念方面，我們是否亦可以如在体量观念方面一样，發現出类似的方法来，那我是不敢断言的。我只可以說，如果有别的观念是它們物种的底实在的和名义的本質，則我們如果用数学家所慣用的方法来考察它們，它們一定会使我們底思想十分进步，十分明白，十分显然，而且明显的程度会超出我們平常所想象的程度而外。

8　借这种方法，我們亦可以使道德学更为明白一点——由此我更可以自信不疑地来主張我在第三章、第十八节所提出的那个猜想，就是，道德学和数学是一样可以解証的。因为倫理学所常用的各种观念，既是实在的本質，而且它們相互之間又有可發現出的

联系和契合，因此，我們只要能發現其相互的常性和关系，我們就可以得到确实的、眞正的、概括的眞理。我相信，我們如果能采取一种适当的方法，則大部分道德学一定会成了很明白的，而且任何有思想的人亦不会再怀疑它，正如他不会怀疑給他解証出的数学中的命題底眞理似的。

9 不过我們关于各种物体所有的知識，只能借經驗来促进——在追求有关实体的知識时，由于我們沒有适合于上述进行途徑的观念，因此，我們就被迫采取另一种十分差异的方法。在前一种学問中，我們底抽象观念就是实在的和名义的本質，因此，我們只思考我們底观念，只考究它們底关系和联絡，我們就可以进步；不过在实体方面，这种方法却不能絲毫帮助我們，这个理由我們前边已經說过了。由此我們就知道，各种实体所給与我們的材料，并不足作为概括知識底对象，而且我們如果只思考它們底抽象观念，亦并不能在追求眞理和确实性方面有所进步。那么要想在实体方面促进我們底知識，我們該怎么样呢？在这里，我們应采取一种十分相反的途徑；我們既然缺乏有关它們实在本質的观念，所以我們就不能不抛开我們底思想，而被打發到事物本身上去。在这里，經驗必須教我們以理性所不能为力的事情。我們只有借經驗才能知道，有什么别的性質和我們底复杂观念中那些性質共同存在，才能知道，我所称为"金"的那种色黄，沉重，而可熔的物体是否是可展的；不过这种經驗（不論它怎样証明我所考察的那个特殊的物体）仍不能使我确知一切或任何其余色黄，沉重，而可熔的物体，都是如此的，我只知道我所試驗过的那种物体罢了。因为无論如何我亦不能根据我底复杂观念得到这个結論，因为可展性和任何物体中那种顏色、重量和可熔性底集合体，并无可見的联系或矛盾。我这里所說的黃金底名义本質，固然是指着那种有确定顏

色、重量和可熔性的物体而言，可是我們如果把可展性、固定性和在王水中的可溶性加进去，則我們仍可以有相同的說法。我們縱然知道这些观念，亦不能因此就确乎發現出这些观念所寓的那个物团中的其余的性質来。因为那些物体底別的性質既然不依靠于这些观念，而只和这些观念共同依靠于人所不知的那种实在的本質，因此，我們便不能借这些性質發現出其余性質来。我們所能及的范圍，只以名义本質中那些簡單的观念为限，因此，我們便很少能够得到确定、普遍而有用的眞理。因为在試驗以后，我虽然見到，那个特殊的物体(以及我所試驗过的具有那种顏色、重量和可熔性的其他物体)是可展的，而且可展性虽然由此可以在黃金底复杂观念或其名义的本質中形成一个部分，而且我虽然由此使我所称为黃金的那个复杂观念比以前含着較多的簡單观念，不过那个复杂观念既然沒有包含着任何物种底实在本質，因此，它仍不能使我确知（实际上只可以說是猜想）那个物体底其他性質；因为其他性質并不与那个名义本質中所含的簡單观念全体或一部有可見的联系。因为我还不能由这个复杂观念知道，黃金是否是固定的。因为在色黃、沉重、可熔，而又可展的复杂的物体观念，和固定性之間并沒有可見的联系或矛盾，使我确乎知道，任何东西中只要有了这些性質，固定性一定亦确乎存在。在这里，我为了得到确信起見，仍得从事于經驗；而且我所有的确定知識亦就以經驗为限度，不能再进一步。

10　这只能使我們得到方便，却不能使我們得到科学——我自然承認，一个人如果慣做合理的，規則的实驗，則他会比一个生手，較能深入物体底本性，幷且能較正确地猜到它們底尙未發現的別的性質，不过这只是判断和意見，却不是知識和确实性。在現世的平凡状况下，我們这脆弱的才具既然只能使我們憑經驗和历史

来促进我們底实体知識，因此，我就猜想，自然哲学不能成功为一种科学。我想，我們在各种物类，和其各种性質方面，并不能得到許多概括的知識。我們只可以有实驗和历史的观察，只可以由此得到安适和康健底利益，只可以由此增加人生底舒适品。但是超过这个限度，那就非我們底能力所能及的了，而是我想亦就非我們这才具所能达的了。

11　我們有能力在道德方面有所知識，在自然方面有所进步——由此我們就可以分明断言，我們底才具既然不足以洞察物体底內在組織和实在本質，只足以明显地給我們發現出上帝底存在，和关于自身的知識，因而使我們充分明白地發現出我們底職責和要务来，因此，我們作为理性动物，就应該把自己底才具应用于它們最适合的那些事物上，并且在自然似乎指給我們以出路时，我們要遵从它底指导。因为我們正可以合理断言我們的固有職务就在于那一类的考察，就在于最合于我們自然才具的那一类知識，就在于与我們最大兴趣(永生状态)有关的那一类知識。因此，我想我可以断言，道德学是一般人类底固有的科学和職务（因为他們很关心于他們底至善，而且亦有能力来求得至善)，至于各种艺术，則既关涉于自然底各部分，因此，“特殊的”人們应該用其專能来从事研究，一則为人生公共的利用，一則为他們个人底生計。我們一看全美洲，就可以分明看到，只要把一种自然物体和其各种品德發明了，那就于人生有極大的功用。美洲人們虽然处于物产丰盈的国土中，可是他們竟然不知道有用的艺术，竟然缺乏了人生大部分安适品。而他們所以如此，只是因为他們不知道普通的賤石（鉄矿)中所含的各种性質。不論我們怎样自夸自己底才能，或在欧洲的进步，不論在这里內面的知識和外面的物类如何互相爭雄，而我們只要肯認眞思想一番，我們就会分明看到，我們如果忘掉了鉄底

功用，則我們在不几年后必然会降在古代野蛮的美洲人那种穷乏和无知的程度。可是說到美洲人，則他們底自然才具和天然原料，并不比最繁荣、最文明的民族較为缺乏些。因此，首先發明那个賤金屬底功用的人，正可以叫做“艺术之父，繁富之主”。

12 不过我們必須留神各种假設和錯誤的原則——不过人們并不要以为我不敬尊有关自然的研究，或者有意阻止那种研究。我很承認，我們如果一思考造物主底創作品，我們就会羨慕他，尊敬他和贊美他。而且我們如果能正确地指导我們底研究，則裨益于人类者，将非設医院，施救济的一般人們底極大費用，極大仁德所可比拟的。首先發明印刷术，發現罗盘，發現金鷄納霜底功用的人們，比設立学院，工場和医院的人們，还更能促进人底知識，还更能供給人以有用的物品，还救了更多数人底性命。我所要說的一切，只是意在使人不要在本无知識可求的地方，盲目地来求知識，并且用本不能达到知識的方法，妄想达到知識。我底意思只是：人們不要把可疑的系統当做完全的科学，把不可理解的意念当做科学的解証。在关于物体的知識方面，我們只能滿足于从特殊的实驗，搜集我們所能得的知識，因为我們并不能發現出它們底实在本質来，从而頓然把握住它們底全体，并且整个地来了解全部物种底本性和特性。說到“共存”和“不能共存”两种情节，我們旣不能只借思維自己底观念来發現出它們，所以我們要想在有形实体方面有所洞見，則必須憑自己的感官，一点一滴来从事經驗，来实地观察，来亲身搜集自然史。要想知道各种物体，我們必須謹愼应用我們底官能来观察它們底性質和其相互的作用。至于在这个世界中，我們如果想知道各种有限的神灵，則我們只能憑借于啓示。人們如果知道，概括的眞理，不定的原則和任意的假設，怎样不能促进眞正的知識，怎样不能助进有理性的人們，来研討眞正的知

識；他們如果能知道，許多年来由这一头出發，并不能使人在自然哲学方面，促进自己底知識；——則他們一定会相信，我們委实应該感謝后来的科学家，因为他們已經采取了另一个途徑，而且他們給我們踏平了使我們不是順利地达到有学問的愚痴的道路，而是使我們妥当地得到有益的知識的道路。

13　假設底眞正功用——不过我底意思并不是說，我們不当用任何或然的假設来解釋自然中任何現象。各种假設如果拟定得好，至少可以給我們底記忆以很大的帮助，而且往常指导我們获得新的發現。我底意思乃是說，我們不当倉卒采取任何一个假設（人心因为永远想要洞見事物底原因，并且找寻可依止的原則，很容易倉卒接受各种假設），我們应当先考察了各个特殊的事物，先試驗試驗我們用假設所要說明的那种事物，看看它是否与我們底假設相契；应当先考究考究，我們底原則是否可以行得通，而且它們虽然似乎彼此符合，实际上究竟与一个自然現象相契不相契，至少我們亦应当先留神不要使原則一名欺騙我們，使我們頂多是很可疑的推想当做一个毫无問題的眞理——就如自然哲学中的許多假設（我簡直可以說是全部假設）。

14　要想扩大我們底知識，則唯一的途徑是要获得附有确定名称的明白而清晰的观念，并且把指示它們契合或相違的那些别的观念找寻出来——不論自然哲学是否能有确实性，在我看来，扩大知識的途徑总不外两途。

第一，各种事物如果已有类名或种名，則我們在心中应当对它們具有确定的观念；至少对我們所要知道，所要推論的东西，我們要具有确定的观念。如果它們是表示种别的实体观念，則我們更应当使它們进于完全；这就是說，凡常在一塊共存而且能完全决定物种的那些簡單观念，我們应当一律都搜集在一塊；而且組成复

杂观念的那些簡單观念，各各都应当在我們心中明白起来，清晰起来。因为我們底知識既然不能超过我們底观念，因此，我們底观念要是殘缺，紛乱，含混，我們便不能希望得到确定的，完全的，明白的知識。

第二，我們要运用方法来找寻出各中介观念来，使它們把不能直接比較的各种观念底契合或矛盾指示出来。

15 举数学为例——我們如果一考察数学的知識，我們就容易看到，这两种正确的方法，除了在数量观念方面而外，还可以在别的情状观念方面，来促进我們底知識（而这些途徑并不是讓我們依靠于公理，亦不是讓我們由某些概括的命题来求得一些結論）。在数学方面，一个人对于其所要知道的那些角子和形相如果沒有一个完全而明白的观念，則他对这些东西便完全不能有任何知識。一个人如果对直角、不等边形或斜方形，不能有一个完全的、精确的观念，則他虽想在它們方面有所解証，那亦是徒劳的。此外，我們还看到，数学大家所以有了那些奇特的發現，并非由于在数学中成为原則的那些公理底影响。一个天才高的人縱然完全知道了数学中所常用的那些公理，并且尽力来思考它們底范圍和結果，我想他亦不能借这些帮助知道了，直角三角形底弦之方等于其余两边之方之和。他虽然知道"全体等于其一切部分"，"等量中減去等量，余量仍相等"，可是他并不能由此得到前边那个解証。而且我想，一个人縱然尽量来思度那些公理，他亦不会較为明白一点数学的眞理。我們只有在别的途徑下来应用我們底思想，才能發現了它們；人心首先在数学中知道了那些眞理时，它所有的对象，所見的状况完全与那些公理不一样。人們如果只熟悉那些傳統的定理，而不知道發明这些解証的人們所用的方法，則他們永不会領略人們所發明的眞理。說到别种科学，則我們正不能断定，人

們将来会發明出什么方法，好来扩大我們底知識。代数学中所用的方法既然能找出各种数量观念来，以度量我們用其他方法所不能知其关系的各种观念，别的科学中，焉知后来不能有类似的方法呢？

第十三章　关于知識的一些附論

1　我們底知識一部分是必然的，一部分是随意的——我們底知識和我們底視覚有許多有相似的地方；而最显著的一种相似关系，就是，知識亦如視覚一样，既不是完全必然的，亦不是完全随意的。如果人底知識是必然的，則一切人底知識不只是相似的，而且人人都会知道一切能知道的事情；如果它完全是随意的，則有些人竟然会不注意它，竟然会完全沒有知識。人只要有感官，則他們便不能不由此接受到一些观念；他們只要有記性，則他們便不能不保留一些观念；他們只要有分辨的能力，則他們便不能不知覚到一些观念間相互的契合或不契合；正如人有了眼睛，在睁开以后，就不能不看到一些东西，不能不知道它們底差异似的。不过在光明之下，一个人在睁开眼睛以后，虽然不能不有所見，可是有些物象，他仍然可以自由选擇究竟要看不要看。在他底書中亦許有悦目的画圖，和啓發人的理論，不过他亦許沒有心思来打开書，費心一看。

2　看与不看虽是随意的，可是我們只能按事物底眞相来知道它，不能按自己底意思来知道它——人还有可以随意行止的另一件事，就是，他在轉眼向物时，仍可以决定自己是否要注意观察它，是否要專心来精究其中所能見的一切情节。不过他所能看到的，仍限于他所看到的那样，并不能有所更改。現象为黄的东西，他不

能任意看做是黑的，烫燒他的东西，他不能說那是冷的；地球亦不能跟着他底意志滿被了花草，田野亦不能照着他底心思蒙盖了翠色，在深冬里，他只要向外一观，则他所看到的不能不是一片蒼白。說到我們底理解亦是一样，在知識方面我們所有的自由，只限于运用官能来思考此种物象，或收回官能不思考彼种物象；只限于观察它們时，可以或詳或略。但是我們只要一应用它們，則我們底意志便沒有能力来决定人心所知道的事物。能决定知識的，只有那些明白被我們所看到的各种物象。因此，我們底感官只要运用于外界的物象上，則人心便不能不接受它們所呈現出的那些观念，便不能不知曉那些外界事物底存在。同样，人底思想只要一运用于有定的观念，則它便不能不有几分看到它們底契合或相違。这就是所謂知識。人們如果对自己所考察的那些观念又有相当的名称，則他們对于表示这种契合或矛盾的各种命題，又不能不确信其眞理。因为一个人看到什么，他就不能不看什么，知道什么，他就不能不知道自己是知道的。

3 举数目为例——因此，一个人如果得到数目底观念，并且費心来比較，一，二，三之和同六，則他便不能不知道它們是相等的。一个人如果得到三角形底观念，并且找到方法来度量它底角度和其面积，則他会相信，它底三角等于两直角。而且他之不能怀疑此点，正如其不能怀疑“一物不能同时存在而又不存在”似的。

举自然宗教为例——一个人如果观念到有一个有智慧而甚脆弱的东西，而且又观念到那个东西依靠于另一个永恒，全能，全智，全善的存在着，則他便会确知，人应当尊敬，恐惧，服从上帝，正如他在看見日光时，确知它是照耀的一样。因为一个人心中只要具有这两个观念，并且在那方面来运思想，那他一定会确知，低級的，有限的，依賴的东西应該服从优越的和无限的，正如他在数了“三”

"四""七"三个数以后，确知它們小于十五似的，正如他在清晨轉睛向日时，确知道它是升起来似的。不过这些眞理虽然極其确定，極其明白，可是一个人如果不肯用自己底才能，来求知它們，那他是永不会知道的。

第十四章 判断

1 我們的知識因为有所缺陷，所以我們就需要一种别的东西——人类之赋有理解能力，不独是要供他思辨玄想，而且是要指导他底生活，因此，人如果除了具有眞正知識的确实性的东西以外，便不能再有指导自己底东西，那他就茫然不知所措了。因为眞正的知識既然是缺乏而稀少的，因此，人在缺乏了明白而确定的知識时，如果便沒有可依憑的东西，則他会完全处于黑暗中，而且他底一生的行动亦多半会停頓起来。一个人如果在解証出食物能益人以后才肯来食，在确知了他底事业能够成功以后，才肯来动，則他便不能做任何事情，只有坐以待斃而已。

2 这种黃昏的状态，我們該如何来应用——我們知道，上帝已經在把一些事物置在大天白日之下，而且使我們对于少数的事物（比較而言）發生确定的知識，又从而刺激我們来希望并企求一个較好的生活（这种知識也許是对于有智慧的生物所能达到的成就的一种試味），不过說到人生大部分的事务，則他只供給了我們一种概然性底黃昏之光；而且这种光明我想就适合于我們在塵世上的平庸状态和摸索状态。在这里，上帝为使我們降伏其过分自信和妄断起見，他要使我們在日常經驗里感覚到自己底眼光短淺和容易錯誤。因为有了这种意識，我們就可以常常自己警覚，要在

这个旅行底日子內，勤恳謹愼，追求正道，达于完美境界。在这里，我們縱然听不到啓示，我們亦可以想象，人們既然利用上帝所給与他們的那些才能，因此，他們在日落夜晚停工时，一定会接受到他們底报酬。

3 判断可以补充知識底缺乏——在有些情形下，我們既然沒有明白而确定的知識，因此，上帝便又給了我們一种判断能力用以补充这种缺陷。借着这种判断，人心虽然看不到解証的明确性，亦可以看到它底观念之是否契合，或命題之为眞为伪。人之施用这种判断能力，有时是出于必然的，因为有时候，解証的証明和确定的知識是不能得到的。不过在本有确定証明的地方，他們有时亦往往因为懶惰、笨拙或草率，而輕易施用这种能力。人們往往不肯細心考察他們所要知道的两个观念間的契合或相違；他們或則不能在一長串推論中保持应有的注意，或則急迫从事，不能耐煩，因此，他們便不严究証明或竟然放过証明。因此，他們不用解証，在远处稍一观察之后，就决定两个观念是否相契，而且在这样粗疏观念之后，覚得那一造有可能性，他們就随便决定了。人心这种能力在直接运用于事物时就叫做臆断，在运用于文字所表現出的眞理时，通常就叫做同意或不同意。人心最常在这种途徑下需要运用这种判断能力，因此，我就要用这些名詞称它，加以研究，因为这些名詞是在我們底語言中是意义最不含混的。

4 所謂臆断只是在未見其然时，假定其然——因此，在眞伪方面人心便施用有两种能力。

第一就是知識，人心借此可以确然認知任何观念間的契合或相違，对之深信不疑。

第二就是臆断，在这里，我們并看不到各种观念底切实契合或相違；我們只是假定它們底契合或相違，并且从而在心中把它們加

以分合。因此，所謂臆断，就其本义而言，就是在未确知其然时，就假定其然的。它在分合各个观念时，如果与事物底实际相契合，那就叫做正确的臆断。

第十五章　概然性

1　所謂概然性就是根据可以錯誤的証明而見到的一种契合——所謂解証是用恒常地在一塊联系着的明显不变的証明做为媒介，来指示出两个观念間的契合或相違来。至于概然性則是我們用本沒有恒常不变联系（至少亦是我們見不到这种联系）的各种証明作为媒介所見的貌似的契合或相違。不过概然性大部分已足以誘使人心来判断一个命題之宁眞而非伪，或宁伪而非眞。我們可举例来說明这两种心理作用。就如在解証时，一个人如用中介观念来指示三角形的三个角等于两个直角，則他可以認識那三个角和那些中介观念有一种确定不变的相等联系；因此，他就憑直觉知道了各段中各中介观念底契合或相違，而且在全部进程中，他也都可以明白看到那三个角子和两个直角在相等方面是契合的或相違的；因此，他对于这种关系就有一种确定的知識。不过另一个人，如果不肯費心来观察那个解証，而当他听数学家（一个有信用的人）說，“三角形底三角等于两直角”时，他就同意它，也就信它为眞的。在这里，他底同意底根据只在事物底概然性，他所用的証明亦大部分是眞的。他底証据取之于那个人，而那个人向来所說的話多半与他底知識不冲突，而且亦并非不知而言的，尤其在这个事体方面为然。因此，他所以同意于“三角形底三个角等于两个直角”的这个命題，而且他所以在不知道这些观念相契合时，就認它們是相契合

的，乃是因为說者在别的情形下是誠实的，或者因为听者假設在这种情形下，他是誠实的。

2 概然性可以补助知識底缺乏——我們底知識如前所說既然是很狹窄的，而且我們亦不曾僥幸在我們所考察的样样事物方面都找寻出确定的眞理来，因此，我們所思想，所推論，所奉行的大多数命題，我們对它們的眞实性并沒有毫无意义的知識。不过有些命題亦十分近于确实性，因此，我們便不怀疑它們，而且我們亦能坚定地相信它們，决心地照那种同意行事，好象它們是无誤地解証出的，好象我們对于它們的知識是完全而确实性的。不过信念亦有各种等級，从接近于解証和确性的地步起，可以一直降到不可保和不可靠的地步，甚至于降到不可能性底边境上。至于同意，亦有各种等級，从充分的确信和信念起，可以一直降到猜度、怀疑和不信。因此，我既然找寻出人类知識和确信底边界来(我想)，所以我其次就要来考察概然性同意(或信仰)底各种等級和根据。

3 我們可以借概然性在未知事物为眞之时，就擅拟其为眞的——所謂概然性就是"多半为眞"的意思。这个名詞底含义本身就指示出，对于这样一个命題，是有一些論証或証明，使人相信其为眞的。人心如果采納了这类命題，那就叫做信仰、同意或意見。所謂信仰等等，就是，我們虽不确实認知一个命題是眞实的，可是我們会因为各种使我們信以为眞的論証或証明承認它是眞的。由此我們就看到，"概然性"和"确实性"之差异，信仰和知識之差异就在于：在知識底每一部分，都有一种直觉，而且每一个中介观念，每一步驟都有其明显的，确定的联系。在信仰方面，便不如此。使我信仰的，乃是与我能信仰的事情无关的另一种东西。这种东西两边并未明显地連接起来，因此，它便不能明显地指示出我們所考察的那些观念底契合或相違来。

4　概然性有两种根据，一种是与自己經驗的"相契"，一种是别人經驗所給的証据——概然性只可以在我們缺乏知識时，来补充那种缺陷，并且来指导我們。它所表現出的各种命題，我們对之并无确知，只有相信它們为眞的一种傾向。所謂概然性底根据，簡言之，有两种：

第一，是任何事物和我們底知識、观察同經驗所有的一种相符关系。

第二，就是声明自己观察和經驗的别人底証据。在他人的証据方面。我們第一要考察数目多少，第二要考察忠实与否，第三要考察証人底技巧，第四要考察作者底原意，如果我們引証書中的証据，第五要考察所說的各部分各情节是否一貫，第六要考察相反的証据。

5　在达到判断以前，一切助成的或反对的契合都必須先行考察——在概然性方面旣然沒有直覚的明白性，确然使理解有所决定，并且产生出确定知識来，因此，人心要想有条有理往前进行，則它应該先考察概然性底一切根据，并且看看它們怎样可以助成或駁倒一个命題；然后再来同意它或否决它。因此，在通盘考察以后，它才可以按照概然性根据在此边或彼边的优越程度底大小，来發生或强或弱的同意。例如：——

我看見一个人在冰上行走，那就超过概然性，而是知識。但是如果有一个人告我說，他在英国曾見一人在严冬里在冻結了的水上行走，則这个报告同日常所見的事情是很相契合的，因此，这个事实底叙述如果沒有明显的可疑之点，則按照物理来講，我是很容易相信它的。但是你如果把同样事情告訴給生在热带上的一个人听，則全部概然性就都依靠在証据上，因为他根本不曾見过，甚至于不曾听过那回事。在这里，說話的人数如果愈多，他們底信用如

果愈大，而且他們說謊話亦与他們沒有利益，則这回事情便会按着情形或多或少得到人底信仰。但是一个人底經驗如果一向就同此相反，而且从未听过类似的事情，則証人底最无瑕疵的信用亦难以使他發生信仰。有一次荷兰公使把荷兰国底詳情告訴安南王（他是爱問的）說，"在那个国家，在冷季里水有时变得坚硬，使人可以在上行走，而且他如果在那里，水亦可以把他底象載得动。"但是那个国王却答复說："我一向認你是一个清醒正派的人，所以你所說的奇怪事情，我都相信，不过現在我确乎知道你是在撒謊了。"

6 概然性可以有很多的花样——一切命題底概然性都是建立在这些根据上的，就是說，一个命題愈与自符的知識相契合，愈与确定的观察相契合，愈与恒常的經驗相契合，愈与多数可靠的証据相契合，則它底概然性亦就愈大，反之，則它底概然性亦就愈小。不过除此以外还有另一种根据，这种根据在其自身虽不是概然性底眞正根据，可是人們常当它是一种根据，而且他們常依此来規范其同意，并且依此来固执其信仰。这就是所謂他人底意見。不过要依靠这个，乃是最危險不过的，而且也最易陷于錯誤，因为在人方面比在眞理和知識方面比較易于含着較多的虛伪和錯誤。如果我們所贊美的那些人底意見和信念，可以当做同意底根据，則人們正可以在日本成了异教徒，在土耳其成了回教徒，在西班牙成了天主教徒，在英国成了新教徒，在瑞典成了路德教派。不过关于同意方面这种錯誤的根据，我将要在别的方面詳为論述。

第十六章 同意底各种等級

1 我們底同意应該为概然性底各种根据所調节——我們在

前章所說的概然性底各种根据，既是我們同意所依据的基础，因此亦就是調节同意底各种程度所用的尺度。不过我們应当知道，概然性不論有多大根据，而一个人要想追求眞理，判断正确，則他只应該以第一次判断和研究中所見的根据为憑，不应該妄事增益。我自然承認，世人所以固执某些意見，所以同意某些事情，并不一定是因为他們实在看到原来使他們發生信仰的那些理由。在許多情形下，卽在記忆丰富的人，亦难以記得原来所以使他們接受問題底某一面的那些証明（自然这些証明都是經过适当考察的）。人只要曾有一次細心地，充分地尽力考察过那件事情，那就够了。他們只要把能闡明問題的各种詳情都考察过，只要应用極高的技术，根据全部証明来得到一个总結果，那就够了。在充分地精确地考察之后，他們只要能見到概然性落于那一面，他們就可以把那个結論当做自己所發現的眞理貯蓄在記忆中。在后来，他們就可以憑他們記忆底証据，知道某一个意見是値得某程度的同意的，因为他們已經有一次看到那个意見底各种証明了。

2　我們既然不能永远把这些証明現实保持在眼前，那么，我們只要能記得自己曾有一度看到某程度的同意有某种根据，那就够了——大部分人們在支配自己底意見和判断时，都是照这样的；（在这里，我們自然不能要求人們在記忆中把关于任何概然眞理的一切証明都淸晰地記住，而且在記忆时还要把他們原来实行証明时所經过的次序和有規則的演繹都照样記得住，因为要照这样，則只关于一个問題，我們就得写一大卷証明了。）若非如此，他們就得要求一个人在接受一个意見时，日日来考察各种証明了。这两种情形都是不可能的。因此，我們在这里就得依靠于記忆，而且各种命題底証明縱然不是現实存在于人思想中的，縱然我們不能現实回忆起它們来，我們亦得相信它們。若非如此，則我們大部分

或則成了怀疑家，或則一时一时变化起来，而且任何人只要新近研究过一个問題，幷且把論証提出来，我們就得屈从他，因为我們既然沒有記忆，則我們便不能立刻回答这些論証。

3 我們先前的判断如果是不正确的，則記忆会产生不良的結果——我自然承認，人們之固执过去的判断，坚信先前的結論，往往是他們所以坚持錯誤和謬見的原因，不过他們底过失，幷不在依靠記忆，喚回先前的良好判断，而在于他們未考察好就来判断。我們不是見到：許多人（且不說大多数人）相信自己对于各种事物的有合理的判断么？而他們所以如此相信，不是因为他們不曾有过別的想法么？誰会想象自己的判断所以正确，只是由于他們未曾怀疑，未曾考察他們自己的意見呢？因为照这样，就无异于說，他們的判断所以正确，只是因为他們根本不曾判断过。但是这些人們在坚持自己底意見时，却是最頑强不过的；因为我們常見，愈不考察自己教义的人，通常是愈凶猛地、牢固地相信自己底教义的。

我們一度知道了的事情，我們就确信它是如此如彼的；而且我們可以确信，幷沒有尙未發現的隐秘証明足以推翻了我們底知識，或使它可疑起来。不过在概然性方面，我們在各种情形下，幷不都能确知我們是否把凡与問題有关的一切特殊情节都搜罗得来，我們幷不能确知，再沒有尙未發現的証明，留在后面。会把概然性投在另一面，幷且压倒我們当下所見的那个較重的一面。因此，人人几乎都沒有閑暇、耐心和方法，来搜集关于自己大部分意見的一切証明，因而他們亦就不能确实断言，他們自己已經把样样情节都明白而充分地观察到，此外再沒有可提出的东西，来促进他們底知識。不过我們却仍不得不来选择一面。日常的行为，事业的經营，都不讓我們迟延。在这里，我們虽沒有确实的，解証的知識，可是我們仍不得不来选择一面，因为人生底事务，大部分是要依憑意見

底决定的。

4　正确的施用同意，互相的仁爱和容忍——絕大部分人們(如果不是一切人們)，虽然对于自己所主張的眞理沒有确定的証明，亦不能不有一些意見，不过在别人提出一种論証之后，我們如果只因为自己不能当下予以答复，指其缺点，就遽然廢弃自己先前的教条，那亦不能不說是无知，輕浮和愚昧底表現。因此，我想，人們底意見虽然尽可参差不齐，可是我們都应当互相維持和平，培植友誼。因为我們幷不能希望任何人甘于諂媚地抛弃自己底意見，幷且盲目地屈从人底理解所不能承認的权威，从而来接受我們底意見。因为人底理解不論怎样易于錯誤，可是它只能承認理性底帮助，幷不能盲目地屈服于他人底意志和命令。如果一个人必須先行考察、然后才能同意，則你如果想使他相信你的意見，那么你就得讓他自在考查各种理由，幷且要使他記忆起心中所貯蓄的，把各种詳情加以考察，看看那一边占优势。如果他覺得我們底論証不关重要，不肯費心来重行考察，則我們亦正不必見怪，因为我們在相似的情形下，亦正是如此的，而且，别人如果指令我們应当研究那几点，我們亦許会發嗔的。如果他底意見是憑輕信而来的，那么我們能想象他竟然会抛弃那些教条么？因为时間和習慣已經把那些教条确立在他心中，使他認它們为自明的，确定的了，因为他以为那些教条是他由上帝亲身(或由上帝底差遣)所得的印象了。我們怎样能想象这样确定的意見該讓步于一个生人(或对敌)底論証或权威呢？在他猜想我們心想利益或别有作用时(人在覺得自己受人恶待时，多半如此猜想)，不更是如此的么？我們应当竭力来怜憫我們共同的愚昧，幷且尽力以文雅的劝导来驅除无知。人們縱然不肯牺牲自己底意見，不肯接受我們底意見(或者是我們强他們所信的意見)，我們亦不要因此就总認他們是固执的乖僻的，因为我們

在不接受他人底意見时，亦多半是一样固执的。因为我們正不曾見有一个人，对自己所主張的事理底眞实，所鄙弃的事理底虛伪，都有不可辯駁的証据；我們正不曾見有一人可以說，自己已經把自己底或他人底意見都考察到底。在这个迅速的，盲目的行动状态中，我們虽然沒有确定的知識，亦是不得不信仰的，虽然只有輕微的根据，亦是不得不信仰的，因此，我們正应該勤恳謹愼地来使自己增益知識，不要多事約束他人。至少那些未曾徹底考察过自己敎条的人們，应該承認自己不配来指揮他人，而且他們自身如果不曾考察过自己底意見，亦不曾衡量过他們憑着哪种概然的論証来接受或拒絕那个意見，則他們如果强使别人来信仰自己底意見为眞理，那是很无理由的。人們如果充分地正确地考察过，并且确乎相信了他們所宣示、所奉行的主义，則他們自然比較可以来要求别人跟从他們；不过这一类人究竟是很少的，因此，人們委实不应該專横独断，亦委实不应該暴慢倨傲。我們正可以想，人們如果多使自己受点敎訓，則他們会少来在别人前显露威風。

5　概然性或則是关于事实的，或則是关于思辨的——現在我們可返回来討論同意底各种根据和其各种程度。我們应当注意，我們根据概然性底誘發所接受的各种命題可以分为两种：一种是关于某些特殊存在的，就是說是关于所謂事实的，一种是关于我們感官所不能發現的事物的。前一种是可以有人証的，后一种則不能。

6　我們底經驗如果同别的一切人底經驗都相符合，則我們底确信可以接近于知識——关于第一种，就是关于特殊的事实，我們可以說：

第一点，任何特殊的事物，如果在相似的情形下，都同我們和他人底恒常經驗相符，而且凡提到它的人們都有互相契合的各种

报告来証明它，則我們便容易接受它，并且能稳固地在其上有所建立，正如它是确定的知識似的。在这里，我們便可以毫无疑义地根据它来推論，来实行，正如它是完全的解証一样。就如一切英国人提到水时，都确說，“它去年冬季在英国曾經冻結”，或者提到燕时，又說“它們去年夏季曾出現于那里”，則我想人們一定不会怀疑他們这話，正如不会怀疑“七加四等于十一”似的。一切时代，一切人底同意（在我們所能知的范圍內），如果都同一个人在相似情形下的恒常而无变化的經驗相符，足以証实一个公平証人所提出的任何特殊事实底眞实，那我們就得到第一等**最高度的概然性**。各种物体底确定的組織和特性自然界中各种因果底有規則的进程，都是屬于这一类的。这个我們就叫做“根据事理而来的論証”。我們底和他人底恒常观察如果看到一些事物是常由同一途徑出現的，則我們正可以断言它們是某些恒常而有規則的原因所生的結果——虽然这些結果我們是不知道的。就如說，“火能暖人，能使鉛流，能把木或炭底顏色和密度变了”，又如說，“鉄在水中則沉，在水銀中則游”，这一类关于特殊事实的命題，都是与我們在这些事物方面的恒常經驗相符合的，而且人們都常說它們是这样的，并沒有人来反駁它們，因此，我們就可以确然相信，凡叙述这类过去事实的命題，和預料将来同类事实的預言，都是眞实的。这些**概然性**几乎上升到**确实性**因此，它們就絕对支配我們底思想，充分影响我們底行动，正如最明显的解証似的；而且在与我們相关的事情方面，我們看这些概然推断和确定知識，几乎沒有什么分别。在这种概然推断上所建立的信念，就已經达到**确信**的地步。

7　无疑义的証据和經驗大部分可以产生确信——第二点，我如果根据自己底經驗，和别人底相契报告，知道一件事情大部分是如此的，則这里便發生了次一等的概然性。在这里，我們可以知道

一个特殊的例証是为許多分明的証見所証实的。就如說，大部分人类爱私利甚于爱公益，則这是历史在一切时代所給我們底叙述，而且在我所能观察的范圍以內，我底經驗亦証实这一層。因此，凡写帝柏廬 Tiberius 历史的史学家，如果都說他是这样行事的，則那件事情是十分可靠的。在这种情形下，我們底同意就有充分的根据可以上升到所謂**信賴**的地步。

8 公平的証据，和与人类利益无关的事情，亦可以产生强固的信念——第三点，各种事物之出現如果与人底私心无关，而且特殊的事实如果被各个坦白証見底相符的証据所証实，类如說，"一个鳥由此边飞或由彼边飞"，或"一个人底右边响雷或左边响雷"——在这种情形下，我們底同意亦是不能避免的。就如說，"意大利有一座城名为罗馬；在一千七百年前左右有一人名凱撒的曾在那里居住；他是一个大将，打胜过厖培。"这些話按事理講，我們虽亦不必有所取舍于其間，可是它們旣是可靠的史家所叙述的，而且不曾被任何作家所反駁过，因此，我們便不能不相信它們，正如我們不能怀疑我們亲自所見的相識者底存在和行动似的。

9 經驗和証据如果發生冲突，就可以使概然性發生无数的等級——在上述的范圍內，一切事体都是很容易决定的。在这些根据上所建立的概然性是很明显的，因此，它自然就决定了判断，使我們很少自由来信仰或不信仰，正如解証不允許我們自由来知道或不知道似的。但是各种証据如果和普通經驗冲突，而且历史和証見底报告，又和自然底普通程序冲突，或者它們自相矛盾起来，則我們便發生困难了。在这里，我們要想形成适当的判断，要想使我們底同意符合于事物底各种明显性和概然性，則我們必須要勤恳，注意，而精确才行。至于概然性底或升或降，就看信仰底两种根据（就是在相似情形下的公共观察，和特殊例証下的特殊証据）

是助成它或反对它而定的。在这些証据方面，各报告者会有許多相反的观察，环境，極告，資格，性僻，計划和失察，因此，我們并不能把同意底各种等級，归納成确定的規則。我們只可以概括地說，在适当的考察之后，在精細地衡量了各种特殊情节以后，相反的和相成的各种論証和証明，在总量上偏向哪一面，則它們会按照各种程度在心中产生出各种差异的心态来，就如所謂信仰 belief，猜度 conjecture，猜想 guess，怀疑 doubt，游移 wavering，疑心 distrust，不信 disbelief 等等。

10　展轉相傳的証据，傳流愈远，則其証明力量愈薄弱——我們这里所說的都是关于可用証据証明的那些事物方面的同意的。关于这一方面。我們不妨观察观察英国法中所守的那个規則，就是："一种記录底摹本在經过檢証好以后，虽然是很好的証明，可是摹本底摹本，无論怎样檢証的好，无論出之于怎样可靠的証見，在法院中总不能認为是一个証明。"人們都認这个規則是很合理的，而且正契合于我們考察重要眞理时所用的那种智慧和細心，因此，我从未听过有人不贊成这个規則。在判断是非时，这种做法如果是可以允許的，那我們就一样可以說，"任何証据愈与原来的实况离得远，則它底力量和証明就愈微弱。"事物本身底存在，就是我所謂"原始的眞实"一个可靠的人，如里表示出自己对那种存在所有的知識来，那就叫做証明；但是另一个同样可靠的人如果只根据前一个人底报告从事証明那他底証据便微弱了一層；至于第三人如果只是証明口傳底口傳，則他底話更是不重要的。因此，在傳說的眞理方面，每推移一步，就要把証明底力量減弱，而且傳說所經的人数愈多，則它底力量和明显性便愈为減少。这一点是我們必須要注意的，因为我見有一些人底做法正是与此相反的，他們以为各种意見愈为年深日久，它們就愈有力量。千年前原始說教的人所

主張的，在其同时有理性的人看来，虽然完全是不可靠的，可是到了現在，人們提起那种意見来，好象就是不成問題的，而他們所以如此，只是因为許多人一代一代都是繼續如此說的。因为这种緣故，許多命題在原来發生时虽是十分虛妄，十分可疑的，可是它們后来反会借着顚倒上下的可靠性規則，被人視为純正的眞理。因此，有些意見在其原始說教者底口里虽然不曾得到人底信任，可是在年深日久之后，人們反以为它們值得尊敬，而且当它們是不可反駁的，而加以主張。

11 但是历史仍然有巨大功用——人們在这里不要以为我看輕了历史底价值和功用；在許多情形下，历史还正是我們所能得到的唯一依皈；而且我們还正从历史中得到大部分十分明显的有用眞理。我想，古代事实底記載是最有价值不过的。我正想多有一些記載，多有一些純正的記載。不过有一种眞理，我們是不能不提到的，就是，何种概然性不能超过其原始根源。一件事情如果只有一个人底單独証据，則那个証据不論是好的，劣的，抑或中性的，总能使那件事情跟着它或立住或成立不住。后来虽然有千百人們輾轉援引它，它亦只有变弱，并不能由此稍为得到任何力量。性情无定的人在引証他人底文字或意义时，因为受感情，利益，怠忽，誤解和千种奇特的理由（都是不能發現出的）等所影响，所以他們常会引証錯誤。人只要稍一考察各个作家底引証，他就会知道，在原著缺乏时，所謂引証是怎样沒有价値的，至于引証底引証則更是不足为憑的。因此我們确知，人們在一时代根据輕微理由所說的話，后来并不能因为屡次地引証得到較大的效力。它离原著愈远，則它底效力愈減；而且在最后引証或底口里或著作里，它总比在与他紧接的前一个引証者方面，要減少其力量。

12 在感官所不能發現的事物方面，类推是概然性底最大規

则——我們一向所提到的概然性都只是关于实在事情的，只是关于能观察能証明的事物的。不过此外还有另一种事情，虽然不是感官所可达到的，虽然是不能証明的，可是人們对它們亦有各种意見和各种信念。这些事情亦分两类，就如（一）外界有限的非物質的东西（如精灵，天使，恶魔）底存在，本性，作用，又如某些物質的存在，因为本身过小，或与我們距离过远，不能为我們底感官所覺察；又如在大宇之內，我們究竟不知道在别的行星上或其他地方，是否有无动植物或其他有智慧的生物。（二）就是关于絕大多数自然物底作用方式的；在这里，我們虽可以看到明显的結果，可是它們底原因是不知道的，我們并不能窺見它們所由以产生的途徑和方式。我們只看到各种动物底出生，長养和动作，我們只見磁在吸鉄；我們只見蠟烛底各部分依次融化变为火焰，給我們以光和热。这一类結果是我們所看到，所知道的。但是它們底原因，和产生的途徑，我們只能猜想或頂多能猜度。因为这些事情旣然不能为人类感官所考察，因此，任何人都不能用感官来檢查它們，因此，我們只能看它們与人心中所已确立的眞理是否相契，和知識同观察底别的部分是否相合，来决定它們底概然程度。在这些事情方面，我們只能求助于类推，而且只有从类推我們才能得到一些概然性底根据。就如我們看到两个物体猛烈地在一塊磨擦以后，就产生了热并且往往产生了火自身，我們就可以想到我們所謂热和火就是由可燃物不可覺察的部分底狂暴激动所發生的。又如我們見了各种透明物体底經了种种折射以后，就在我們眼中产生出各种顏色底現象来，并且見了各种物体底表層部分在作了不同的配置以后亦能有同样的作用（如天鵝絨和有波紋的絲織品），我們就想象，各种物体底顏色同光亮，大概只是那些物体底各种不可見的微細部分底不同的配置和曲折。同样我們在人类所能观察到的宇宙

底一切部分中，既然看到形形色色的物体之間有一种逐漸推移的联系，而并无任何大的或可以發現的缺口，而且我們又看到世界上形形色色的事物都緊相联系，使我們在各种品級之間，發現不出明显的界限来，因此，我們正有理由相信，各种事物是由逐漸推移的等級漸次升到完善地步的。我們难以断言，有感覺，有理性的动物往哪里开始，无感覺，无理性的东西在哪里終了。誰有过人的銳目，可以精确地决定哪一种是最低的生物种，哪一种是无生物底發端呢？在我們所能观察的范圍以內講，各种事物底或增或減正如有規則的錐体底数量之增減似的；在这里，两个远隔的部分底直徑虽然有明显差异，可是在緊相邻近的上下两部分間之差异，是不易分辨出的。在某些人和某些动物之間，差异是很大的，但是我們如果一比較某些人类底和某些畜类底理解和能力，則我們并看不到多大差异，因此，我們亦就难說，人底理解較为明白，他底能力亦較为大些。宇宙中从人类往下的各种部分既然有逐漸而不易覺察的推移的等級，因此，我們正可以根据类推規則說，在人以上而为我們所看不到的那些事物方面，大概亦是这样的。我們正可以猜想在我們以上，亦有許多各等級的灵物，完美的程度比我們逐漸增高，而且循着漸次的不可覺察的等級和差异，慢慢向着造物主底无限完美地步上升。这一种概然性亦有其正当的功用和影响，它最能指导合理的实驗，使人形成各种假設。我們若根据类推来謹愼地进行推論，則我們往往能發現出原本易于隐而不显的眞理和有用的效果来。

13 在有一种情形下，相反的經驗也并減少不了它自身的証据——普通的經驗和日常的事情，在人心上虽然有很大的影响(这是应当的)，使他們在听到任何要他們信仰的事物时，表示信任或表示怀疑，不过在有一种情形下，一种事情并不能因其奇特，就使

我們不同意于人所給与它的公平的証据。因为上帝既有权力来改变了自然底途徑，所以他任何时候覚得这一类超自然的事件合于他底企圖，則在那些情形下，那些事件和平常的观察愈相反，愈应当得到人底信仰。这就是所謂神迹。这些神迹如有适当証驗，則不但它們自身得到信仰，而且会使別的要它們来証实的眞理得到信仰。

14　啓示底單純証据就是最高的确定知識——除了我們所提过的那些命題而外，还有一种命題，不論它們所提出的事情契合于普通經驗，和日常事物与否，只憑單純的証据，就要求人們最高的同意。因为上帝是不能欺人，亦是不能受欺的，因此，他底証据亦是最为有力的。这个証根只使我們确信，不許我們怀疑，只使我們明知，不許我們反对。这种証据底特殊名称就叫做啓示 revelation；我們对它所表示的同意就叫做信仰。这种信仰正如知識自身似的，可以絕对决定我們底心思，可以完全排除一切的游移，而且我們如果怀疑上帝底啓示是否眞实，那我們就怀疑自己底存在好了。因此，信仰就是确定的同意原則或确信原則；它并不允許任何怀疑，任何犹疑。不过我們必須确知它是神聖的啓示，而且我們必須正确地了解它。否則我們便会被恣縱的狂热和錯誤的原則所迷惑欺罔，因为我們所信仰的幷不是神聖的啓示。因此，在那些情形下，我們必須証明它是啓示，必須明知它底意思，而且我們底同意亦就以此为衡，不能超过这个限度。如果我們只能有“概然的”証明，来証实它是啓示，来确定它底眞义，則我們只能依据証明的概然性之为明为暗，来發生相当的信念和怀疑，我們的同意不能超过这个限度。不过关于信仰和其优越于別的論証之处，我以后再为詳說好了。在那里，我将照普通的方法，把信仰和理性加以对比；不过說实在的，信仰也只是建立于最高理性上的一种同意。

第十七章　理性

1　“理性”一詞底歧义——在英文中 reason 这一个字有几种意义；有时它指正确而明白的原則而言，有时它指由这些原則所推出的明白清楚的演繹而言；有时它指原因而言，——尤其是指最后的原因而言。不过我这里所将考察的它那个意义，完全与这些不相干。在这里，它是指着人底一种能力言的；这种能力正是人和畜类差异之点所在，而且在这方面，人是显然大大超过畜类的。

2　推理是怎样成立的——概括的知識（如前所說）既然成立于人心对其观念所見的契合或相違，我們对于外物所有的知識（关于上帝的知識除外，因为人人都可以根据自身底存在确知并且解証出上帝底存在来），既然只能得之于感官，那么除了外面的感官和內面的知覚而外，还有别的能力施展的余地么？为什么还需要理性呢？需要多的是；因为它可以扩大我們底知識并且調节我們底同意。因为它和我們底知識和意見都是有关系的，而且它对我們底别的一切理智官能，都是必需的，有助力的；而且它实际就含着**机敏**和**推論**两种官能。它借前一种發現出中介观念，借后一种加以整理，因此，它就可以發現出一系列观念中各环节間的联系，把两端連接起来。因此，它就把所追求的眞理一目了然；这就叫做**推論** inference。推論所以成立，就是因为人心在演繹底每一步驟中知覚到各个观念底联系。借着这种作用，人心就知道任何两个观念間的确定的契合或相違，就如在解証中便是；它借此也看到概然的联系，就如在意見中便是；在前一方面，它就得到知識，在后一方面，它就予以同意或不同意。感官和直覚并不能达到多远。我

们的绝大部分知识都是依靠于演绎和中介观念的。至于在一些情形下，我们如果愿意以同意来代替知识，并且在不知命题为真时，就当它们做真的，则我们必须找寻，考察，并且比较它们底概然性底各种根据。在两种情形下，都只是所谓“理性”这个官能才能找寻出方法来，并应用那些方法在前一方面发现出确实知识，在后一方面发现出概然推测来。因为理性不但可以在解证底每一阶段，发现各个观念或证明间的必然而不可避免的联系；以产生了知识，就是在它以为应当同意的推论中，它亦可以在每一阶段之间发现出各个观念或证明间的概然的联系来。这就是我们所谓理性底最低阶段。因为人心如果看不到这个概然的联系，如果看不到究竟有那样的联系没有，则人们底意见一定不是判断底产品，或理性底结论，一定只是偶然和机会底结果，只是自由漂荡，无选择，无方向的人心底结果。

3 它底四个部分——因此，我们正当考究下述的**四个阶段**：第一个最高的阶段就是发现出证明来；第二就是有规则地配置起各种证明来，以明白的秩序，使它们底联系和力量为人迅速明白看见；第三就是察知它们底联系；第四就是形成一个正确的结论。在任何数学的解证中，这几个阶段都可以观察出来；能察知别人解证中各部分底联系，是一回事；能察知一个结论和其各部分底依属，是另一回事；能自己做出一个明白整齐的解证来，又是一回事；至于能首先发现出中介观念或证明来，以构成那个解证那是与前三者都不同的另一回事。

4 三段论法并不是理性底最大工具——在理性方面，还有一件事，我想要加以考察；就是，**三段论法**是否如一般人所想象的那样，是理性底唯一工具，是否是施用这个官能的最有用的方法。我所以怀疑这一层的原因，约有数种：——

第一点，三段論法在理性方面，只能在上述的四个部分之一中是可以供理性用的；就是，它只在任何一个例証中指出各种証明底联系来，此外再沒有別的功用。不过卽在这一方面，它底功用亦幷不大，因为人心离了这个三段論法，亦一样可以察見这种联系，不但如此，而且也許还看得更清楚些。

我們如果一观察自己心理底活动，我們就可以看到，我們如果只观察証明底联系，而不把思想化为三段論法底規則，則我們反而推論得最为妥当，最为明白。因此，我們应当注意，有許多人虽然不知道怎样构成一个三段論式法，可是他們底推論仍是極其明白，極其正确的。人如果一观察亞洲和美洲底許多地区，他們就会看到，許多人虽然未曾听說过三段論法，虽然不曾把任何論証归在那些形式內，可是他們和我們是一样能精确地推理的；而且我相信，几乎沒有一个人在自身实行推論时，要用三段論法。在华詞丽句中，有时会隐复着錯誤，因此，我們有时亦正需要利用三段論法把它發現出来；幷且把一个謬論底机智和美辞底外表脫掉，而把它的赤裸裸的丑陋形相暴露出来。不过人們在已經研究过論式和圖式以后，你才能用三段論法底技巧形式給他們指示出这样粗略推論中的弱点和謬誤来；因为只有在考察了三个命題所能結合成的各种形式以后，人們才能知道，哪一种形式有正确的結論，哪一种形式沒有，而且能知道所以为正为誤的各种根据。人們如果充分考察过三段論法，幷且知道三个命題怎样在結合于某种形式中以后，就能發生正确的結論，在結合于另一种形式中以后就不能，則他們自然会知道，在傳統的論式中由前提所得的結論是否是正确的。但是人們如果不曾考察过那些形式，則他們便不能借着三段論法确知，某种結論必然会由某种前提而来。他們所以如此相信，只是因为他們專誠地相信他們底教师，幷非因为信仰那些論証底形式；不

过这仍是相信，而不是确知。在全人类中，能构成三段論法的人們，比不能构成的人們，为数是太少的，而且在那些少数学过論理学的人中，大部分也只是相信三段論法在其習用的論式中能發生正确的結論，他們很少能够确实知道这一回事，因此，我們如果把三段論法当做是理性底唯一固有的工具，和知識底方法，那么結論就是說：在亞里士多德以前，不曾有一个人能憑理性認識任何事物；而且自三段論法發明以后，一万人中亦不曾有一个人憑其理性認知任何事物。

不过上帝对人并不曾十分吝嗇，他并不曾只把人單造成为两腿的动物，而使亞理士多德給他們再添上理性；（亞氏只使少数人来考察三段論法底根据，并且使他們看到三个命題虽然能在六十个以上的途徑中結合起来，可是只有在十四个形式中人們能相信結論是正确的；此外他还使他們看到，何以在这些少数的形式中結論是正确的，在別的形式中便不是正确的。）上帝对人类的仁慈委实超过了这个限度。他給了人們以一个心，而那个心是不学会三段論法，就来推論。我們底理解并不是受了这些規則底教导才能来推論；它有一种自然能力可以看到它底观念是否互相契应，并不用麻煩的手續就可以把它們排列正确。我說这話并非意在貶抑亞理士多德，我看他实在是古代底一位大人物；他底見識底广远，思想底銳利，判断底准确，是很少有人能够比得上的；而且他之發明这些論証形式，就在折服了那些靦然否認一切的人們方面尽了一种大功，因为我們是可以用这些論式指示出結論是否是正确的。而且我很願意承認，一切正确的推論都可以化为三段論法底形式。不过我想，我可以正确地說（这并与他底身价无損），这些并不是唯一的，最好的推論方法，而且人們如果意在找寻眞理，願意尽力应用自己底理性，来求得知識，正不必需要这些方法。而且我們分明

看到，他所以看出，有些論式是有結論的，有些是沒有的，并非由于那些論式自身，只是由于原始的知識方法，只是由于各观念間的显見的契合关系。你如果告一个村妇說，風是西南風，天气阴暗，有欲雨的样子，則她容易理解她在瘧疾初愈之后，穿上薄衣，到外面去，是不妥当的。她分明看到这些現象底概然的联系——西南風，云，雨，湿，伤風，复發，死底危險——她底心在离了三段論法底技巧的，麻煩的束縛以后，更能迅速地，明白地，由此部分进于彼部分，因为那些形式只足以桎梏人心，阻碍人心。不但如此，你如果用論式把这个論証系統底表示出来，則她在事物原状中所容易見到的那种概然性，反会忽然消亡，因为它是往往会把联系淆乱了的。我想任何人都可以在数学的解証中看到，由此所得的知識虽沒有三段論法，可仍是最簡捷，最明白的。

人們往往看推論是理性官能底一种大的作用；誠然，它如果是正确的。則它不能不說是一种偉大作用。不过人心因为想扩大它底知識，或竭力贊助它所学得的意見之故，往往不先看到观念間底联系（能联絡两端的那种联系），就冒然来构成各种推論，这是不能不注意防范的。

所謂推論，只是要用公認为正确的一个命題，来推得另一个正确的命題；就是說，要假設推得的那个命題中的两个观念是有联系的。就如我們先立这个命題說，“人們在来世要受刑罰”，并且由此推断出另一个命題說，“因此人們可以自由决定”。則我們現在的問題就是要認識，人心所作的这个推論是否是正确的。它在作这个推論时如果是借着找出中介观念来，并且把它們置在适当的秩序內，而看到它們底联系，則它底进行是合理的，它底推論亦是正确的。如果它在推論时，未曾見到这一層联系，則它所得的推論将不能成立，亦不合于正确的理性，只表示它願意使自己底推論成

为合理的，或讓人視为合理的。不过在两种情形下，能發現那些观念而指示其联系的，并不是三段論法，因为我們必須先把它們找寻出来，并且始終一貫地看到它們底联系，然后才能把它們合理地应用在三段論法中。若非如此，我們就得說，任何观念，我們虽不考察其与别的两个观念間的联系，亦都可以在三段論法中指示出它們底联系来，而且我們亦可以冒然把它当作中名詞，来証明任何一个結論；这是沒有人肯主張的。因为我們看到了中間观念和两端观念的契合，才断言两端是契合的，因此，在整个連鎖中，每一个中介观念必須与其两边的观念有显然的联系才行。否則我們便不能由此推得任何結論；因为任何时候，任何环节如果是松懈而无联系的，則整个系列底力量会因以失掉，它便不会再有力量推出任何东西来。在上述的那个例証中，我們所以知道推論之得当，推論之合理，不是因为我們先看到一切中間观念，然后才依据它們求得結論或命題么？在这里，我們底推論是这样的："人是要受刑的；上帝是刑懲者；这种刑罰是公正的；被刑罰者是有罪的；人們能換一个法；因此，就有所謂自由；就有所謂自由决定"。在这一个長系列中，各个观念都显然联系在一塊，每一个中間观念都和紧接的两个观念相契合，因此，"人"底观念和"自行决定"这两个观念便分明联系在一塊；因此，我們就可以根据"人在来世要受刑"的这个命題，推論出"他們能自行决定"的这个命題来。因为在这里，人心既然看到"人在来世受刑"的这个观念，和上帝底观念有联系，能懲罰的上帝与公正的刑罰有联系，公正的刑罰又和犯罪有联系，犯罪又和"能反其道而行的能力"有联系，能反其道而行的能力又和自由有联系，自由又和自决有联系；因此，它亦就看到人和自决是有联系的。

我現在就問，在这个簡單而自然的排列中，两端观念底联系，

是否比在五六个重复杂乱无章的三段論式中，更看得明白些呢？这个联系原来并不是杂乱的，因为在原来那个簡短、自然而明显的秩序中，人人都可以看到这种联系，而且人們先看到了它們这种秩序，然后才把它們应用在三段論法中。我称它为杂乱无章，要請人們原諒，除非有的人在把这些观念列入那么多的三段論法中以后，反而会說，它們比較不杂乱，它們底关系比較明显，虽然它們已經被一再換位，一再重复，弄成一長串人为的形式。各种互有关系的观念底自然秩序必然先要指导三段論法底秩序，而且每个人都必須看到中間观念和其所連接的那些观念底联系，然后他才能在三段論法中应用那种联系。不过在那些三段論法既形成立后，則不論是論理家或非論理家，都不能看得論証底力量(就是两端观念底联系)，更为明显一点。“因为不曉論理学的人，既然不知道三段論法底正确論式，又不知道它們底根据，因此，亦就不知道它們是否应用于正确而决定的論式中，因此，亦就絲毫不能被那些形式所帮助；不但如此，人心在这里既然在判断各个观念底联系时，失掉了自然的秩序，因此，这些形式反而使推論更不确定起来，还不及沒有这些論式时为好”。至于論理学家本人，不論在构成三段論法以前或以后，都可以一样看到各中間观念和其两边观念底联系(推論底根据正在于此)；若非如此，他們根本就不曾看到那种联系。因为三段論法并不能指示出亦不能加强任何直接相連的两个观念底联系，它只能借着我們在各中介观念間所观察出的联系，表示出两端观念間的联系来。但是三段論法却不能指示出中介观念与两段观念有何种联系来。人心在那样排列的各个观念中間所見到的，只是憑它自己底观察而来的，至于三段論法的論形，則不过只是这种观察所用的一种偶然的形式，并不足以給这种观察以指导。三段論法只指示我們說，中間观念如果与其紧相接的两个观念互

相契合，則那两个相隔的观念(就是所謂端 extremes)亦确乎是联系着的；因此，一个观念和其两边观念底直接联系，不但在三段論法之后可以看到，卽在它成立之前，亦是被看到的；否則，构成三段論法的那人根本就不能見到这种联系。这种联系只是被眼（人心底知覚官能)所見的；各个观念只要排置起来，人心就可以看到这种联系。任何时候，两个观念只要排列在一个命題中，人心就可以看到这种联系，不論那个命題是否列入三段論法中而为其大前提或小前題。

那么人們会問，"三段論法究有什么功用呢？"我可以答复說，它們底主要功用有两方面，一方面是在經院中的，一方面是在經院外的。因为經院中人都互相允許，靦不知耻地来否認明白契合的那些观念間的契合；至于經院以外的人們，亦有些模仿經院中的样子，靦不知耻地否認甚至他們自己所分明見到的观念底联系。不过誠实探求眞理的人，旣然目的只在找寻出眞理来，因此，就无須乎用这些形式强迫人同意任何推論；因为我們如果把各种观念排列于簡單明白的秩序中，則比較更能看到推論之为眞实，之为合理。因此，人們在自己探求眞理时，并不用三段論法来使自己得到信念，在教人时，亦不用三段論法来指导誠心的学者，因为在他們未将各种观念列入三段論式之中时，他們必須先看到中間观念和其两边观念間的联系，把它們底相契关系指示出来；而在他們旣看到这層联系以后，則他們又可以看到推論是否正确，因此，三段論式并不能及时来确立它。卽以前面那个例子来說，人心在把正义观念插入刑罰，和受刑者底罪恶之間，把它当做中介观念而加以考察时(人心如果不能这样考察正义，它便不能把正义当做中間观念用)，它不是能分明看到这个推論之为有力，一如这个推論表現于三段論式中时那样么？我們可再用明白簡易的例子来闡述这一点。

假定人心把“动物”做为中間观念或中名詞，来指示人和生物底关系；并且假定表示的式子有两个，一为：

人——动物——生物

一为：

动物——生物——人——动物

那么我就問，人心在前一种方式下是不是要比在后一种方式下，比較更能明白地、迅速地看清楚它們底联系，因为我覚得在前一个方式中，有联系作用的中介观念底位置是簡單的，恰当的，而在后一个方式中，則那个观念底地位是复杂的。

有的人們以为，即在爱好眞理的人一方面，三段論式亦是必需的，因为它正可以指示出华詞、諧句、乱談中所隐藏着的一些錯誤。不过这实在是一層謬見，因为我們知道，眞正追求眞理的人們所以有时被那样松懈的，华丽的推論所蒙蔽，只是因为他們底想象被一些活跃的，比喻的表象所打击，使他們懶于观察或不易观察到，那个推論究竟是依靠于哪些眞正观念的。要向这般人們指示出那种辯論底弱点来，我們只須(一)先把那些多余的观念除掉就是，因为那些观念，与推論所依据的那些眞正观念混合在一塊，能在本沒有联系的地方表現出一种假联系来，或者至少亦使人發現不出缺乏这种联系。此后，(二)我們亦只須把推論所依据的那些观念排列在适当的秩序中。在这种情形下，我們只要一观察它們，就可以看到它們底联系，因此，不用任何三段論式，它就可以判断那个推論。

我自然承認，在那些情形下，人們通常要利用論式或圖式，好象他們所以能在那些松散的推論中，發現出任何矛盾来，只是完全由于三段論式。我以前是曾經这样想的，不过后来却不以为然了，因为在严格考查之后，我看到，只把各个观念置于适当的次序中，就可以看出那些推論底矛盾来，而且沒有三段論式，反而会更看得

十九 清楚一点。事情所以如此，并不只是因为我們在直接观察了一長串中的每一环节以后(在其适当的地位)，能最清楚地看到它們底联系；此外，还因为三段論式只能把矛盾指示給最少数的人們，因为能完全了解論式和圖式的人們，能完全了解那些論式所由以成立的各种根据的人們，是万人中不得一二的。可是我們如果把推論所依据的各种观念置在适当的秩序中，則不論是論理学家或非論理学家，只要他了解那些名詞，并且有才具来观察那些观念底契合或相違(人如果不能做到这一層，則他不論在三段論式以內或以外，都不能看到推論之为有力，之为脆弱，之为結实，之为矛盾)，他就会看到他的論証是否缺乏联系，他的推論是否含着荒謬。

我知道有一个人，虽不精于三段論式，可是他在一听到一長串虛伪貌似的推論时，却能立刻看到它底脆弱和不坚实；至于別的精于三段論式的人們反因此發生了錯誤。我相信，讀者們知道这类事实的，当不在少数。如果不是这样，則朝廷底辯論，大会底事务，都会有措置失当底危险。因为堪当大事，有可以左右政局的人們，并不常僥幸完全知道三段論法底論形，或完全熟悉了各种論式和圖式。

如果在人为的推論中，三段論式是唯一的甚或是最妥当的發現錯誤的方法，則我想全人类，甚至于君主們在有关自己王位和尊严的事体方面，不至于那样爱惜虛伪和錯誤，以至于在最重要的辯論中竟然忽視应用三段論式，竟至于以为在重要的事体中要提出三段論法来，就是很可笑的。他們所以如此，就已經分明証实了，許多有天才和远識的人們(这些人們并不是随便閑談的，他們要按照自己辯論底結果来实行，而且在錯誤时，还常要丧失其头顱和財产的)，以为那些經院中的論式是沒有功用的，并不能發現出眞理或謬誤来；因为任何人只要肯接受明白呈示于他的东西，則沒有

这些論式，我們亦一样可以把眞理或謬誤指示給他，而且会指示得更为明白一点。

第二点，我所以猜想三段論式在發現眞理方面不是理性底唯一固有的工具，还有一种原因，就是，不論人們怎样夸張論式和圖式能發現出虛伪来（如上所述），我們依然看到，經院式的推論方法和平常的辯論方法是一样易于陷入錯誤的。因为据平常經驗講来，这些虛妄的推理方法只足以捉弄人心，圈套人心，却并不能啓發理解，指导理解。因此，人們在經院式的辯論中，虽可以被人折服，默然无言，可是他們很少甚或从不会眞心相信胜者一造底意見。他們或者承認他們底对手比自己精于辯論，不过他們永不会相信对方所爭持的眞理，他們虽然失敗，可是依然要带其原来的旧意見以去。这种辯論方法如果能給人以眞知灼見，并且使人看到眞理在于何处，則他們万不会有这种情形。因此，人們就想三段論式只可以在爭辯中求得胜利，并不能在明白的探求中發現眞理或証实眞理。錯誤既然能隐藏在三段論式中，而且同时我們又不能否認它，那么能發現眞伪的，一定不是三段論式，而是別的一种东西了。

人們如果慣于認某种东西有某种功用，他們就不許別人否認那种功用，否則他們很容易于大声急呼地說，別人要把那个东西完全抛弃了。这是我常有的一种經驗。但是为防止这种不公正而无根据的責难起見，我可以告他們說，我并不主張取消了理解在达到眞理时所憑靠的任何帮助；而且精于三段論式的人們如果以为它們可以帮助理性来發現眞理，則我想他們正可以利用它們。我底意思只是說，他們不应当以分外的功用归給这些論式，并且不应当以为离了这些論式，則人們便不会运用，或不会充分运用自己底推理能力。有些眼睛需要眼鏡才能看得清楚明白，不过戴眼鏡的

人們却不可因此就說，离了眼鏡就沒有人能看得明白。說这話的人总未免过于着重了艺术(他們或者是得了艺术之助的)，看輕了自然。理性如果能充分地运用自身，就可以憑其洞察力迅速地、明白地看到眞伪，而且看得比用三段論式时还要迅速，还要明白。他們如果因为用眼鏡久了，致使自己底目光發了昏，而且沒有眼鏡，就不能看到辯論中坚牢的推論或不坚牢的推論，則我亦不至于无理性地妄来反对他們配带眼鏡。人人都知道，什么最适宜于自己底目光，不过他万不可因此就說，凡不用他那种工具的人，都是在黑暗中的。

5　三段論式在解証中无大功用，在概然性方面更是无用——三段論式在知識方面不論是什么样的，而在一切概然性方面，我敢說，它是完全沒有功用的。因为在概然性一方面，我們底同意既然是在适当地考察了两造的一切証明和情节以后，按照一面的优势發生的，因此，在概然性方面要用三段論式来帮助人心，那是最不适当的。三段論法只根据一个假設的概然性或局部的論据，一直往前进行，因此，結果它就会使人心完全看不到当下所考察的东西，并且使它陷于一种远隔的困难，陷于进退維谷之境，好象被三段論法的鎖鏈所桎梏似的。在这里，三段論式并不能給人心以必需的自由，更不能給它以必需的帮助，因此，它就不能使人心来考究一切事物，来指示出較大的概然性是在哪一面的。

6　它不能增加我們底知識，只能用知識进行詭辯——我們縱然承認三段論式可以帮助我們使人相信他們自己底錯誤（有的人虽如此說，不过我并不曾見任何人曾經被三段論法底力量所迫，致抛弃其意見)，可是在最重要的一部分，它却不能帮我們底理性。我所謂最重要的一部分，就是指找寻証明，寻求新發現而言的。这部分工作虽不是理性底最高妙用所在，可是它仍是最困难的一种

工作，而且在这方面，我們是最需要帮助的。三段論式底規則并不供給人心以那些中介观念，以来指示出远隔的各个观念間的联系来。这种推論方法并發現不出新的証明来，它只是整理排列已有証明的一种艺术。就如欧克里德第1卷第47命題虽是很正确的，可是它所以被人發現，我想却不是由于普通邏輯中的任何規則。一个人必須先有知識，然后才能用三段論式加以証明。因此，三段論式是在知識以后来的，因此，一个人并无需乎它。我們底知識量所以能增加，有用的艺术和科学所以能进步，主要是因为我們找寻出各个中間观念来，以指示出远隔观念間的联系。三段論式頂多亦不过是用我們所有的少量知識进行詭辯的一种艺术，它并不能絲毫增加我們底知識。一个人底理性如果尽用在这一方面，那正如一个人从地內掘出少量的鉄以后，全把它打成刀，并且把它置在僕人們手中，使他們互相斗爭，互相猛击似的。西班牙国王如果曾这样运用其人民底手和西班牙的鉄，則他便不会在美洲的腹地發現出所蘊藏的珍宝来。我想，一个人如果尽其理性底力量，来揮舞所謂三段論式，則他一定不会在自然底內部宝藏中發現出大量隐伏的知識来。但是照經院派的做法，我們虽不能借严格的論式和圖式底規則發現出知識来，可是我們底自然的、素朴的理性，却容易开一条通向人类底知識总量(一如其以前所做的样子)的大道，而对之有所增加。

7 我們应当寻求别的帮助——不过我并不怀疑，在最有用的这一部分知識方面，我們可以找到一些帮助理性的方法，而我所以如此說，乃是受了聪明的虎克 Hooker 底慫恿。他在其"教会政治" Eulesiastical polity 第1卷第6节中曾經这样說过："如果加上眞正艺术和学問底一些正当帮助(說到这些帮助，我必須坦白地說，当今之世虽然号称学風鼎盛之时，可是人們对这些帮助并不甚知，亦

并不注意),則受了这种培植的人們的成熟判断,和現代人的粗淺判断之間,将来一定有天壤之别,正如現代人和嬰兒之間,有天壤之别似的。”我并不敢妄謂:自己在这里曾經發現了这位好学深思的大人物所提到的那些正当的艺术帮助中任何一种。但是,現代所通用的三段論式和邏輯分明不是他所指的那些,因为这些技术在他那时代已經为人所熟知了。在我自己觉得,我只要能用一种或者不習見的推論(我相信它是完全新的,并非抄襲来的),引起别人底注意,来找寻新的發現,来在自己底思想中寻求艺术底正当帮助,那已經够了。我相信,人們如果奴顏婢膝地完全服从他人底規則和命令,他們一定不会發現出这些帮助来。因为走平的道路只能領导这些牲畜們(如一个留心的罗馬人所說)达到模仿的地步;他們所做的不是巧合的同一,而是屡次的重复 non quo eundum est, sed quo itur。不过我仍然可以大胆地說这个时代既然产生了一些判断准当,識解宏大的人們,因此,他們如果肯在这个題目上运用其思想,則他們一定能开拓一些新而未發現的道路,以促进人类的知識。

8 我們底推論限于特殊事物——我們既然借此机会在这里总論过三段論式,和它在推論方面,在知識底促进方面所有的功用,因此,在完結这个題目之前,我們还应当注意到三段論式底規則中一个明显的錯誤,就是:“任何三段論式的推論,至少要含有一个概括的命題,才能成为正确的,决定的。”他們这样說,好象以为我們关于特殊的事物,是不能有所推論,不能得到知識似的。实則在适当考察以后就知道,我們一切推論和知識底直接对象,只是一些特殊的事物。每人底推論和思想所关涉的只是他自己心中存在着的各种觀念,而这些觀念又各各都是特殊的存在。至于在“别的”事物方面,我們底知識和推論之能成为正确的,亦只以它們和

那些特殊的"观念"相符合为限。因此，我們对自己特殊观念間的契合或相違所發生的認知，亦就是知識底全体和極限。至于普遍性則只是由这种認識底附带性質，而且它底含义亦不过是說，那种認識所关涉的那些特殊观念，可以和二个以上的特殊事物相符合，可以表象二个以上的特殊事物罢了。但是那些观念中不論两个或一个或一个也沒有能表象二个以上的实在事物的，而我們对那两个观念底契合或相違所發生的認識——就是知識——仍是一样明白，一样确定的。此外，在完結这个三段論式的題目以前，我还要請求允許我提出一点来：就是"我們不应当依靠正确的根据来考察考察，三段論法現在所有的論式，是否契合于理性么？"因为中名詞底功用旣然在連合两端，卽旣是要借其媒介来指示出两个观念間的契合或相違，那么中名詞如果置在那两个观念中間，則它底位置不是更自然一点，而且它不是更能明白地指示出两端底契合或相違么？这是很容易做到的，我們只須把前两个命題底位置一掉换，使中名詞成了第一命題底宾辞，成了第二命題底主辞，那就是了，就如：

一切人都是动物，
一切动物都是生物，
所以一切人都是生物。

一切物体都是广袤和凝性，
广袤和凝性不能是純广袤，
因此，一切物体亦就不能是純广袤。

此外还有一些三段論式，其結論是特殊的，不过我也不必再用这些例証来麻煩讀者了。在特殊方面，亦和在概括方面一样，我們亦可用同样理由来討論同样形式。

9　理性虽可以透入深海和厚地，虽可以把我們底思想提到星宿一样高，虽可以領导我們在大宇宙底广厦闊屋中游行；可是它即在物質事物方面，它也不能穷形尽相，而且在許多例証下，它也不能供我們之用。

第一，我們如果缺乏观念，則理性便不能供我們之用——第一，我們如果缺乏观念，則理性全不中用。因为理性所及的范圍，并不能超过观念所及的范圍。因此，我們如果沒有观念，則我們底推論便要停頓，我們底計算亦要止步。有时我們所推論的，如果只系不表示任何观念的一些文字，則我們底推論亦只限于那些声音，此外并无別物。

10　第二，原因于含糊的和不完全的观念——第二，我們理性所运用的各种观念如果是含糊的，紛乱的，或不完全的，則它会迷惑而不知所措。在这里，我們就会陷于困难和矛盾中。因此，我們对于"最小量的物質"和"无限"旣然沒有完全的观念，則我們便迷惑于物質底"无限"可分割性。可是我們旣然有了完全，明白，而清晰的数目观念，因此，我們底理性在数目方面便遇不到那些不可解的困难，亦不至陷于任何矛盾中。至于人心如何动作，运动或思想如何开始，而且人心又如何能产生它們，那是我們所不能完全观念到的，至于上帝底动作，那更是我們所不能完全观念到的，因此，我們在自由而又被創造的主体 free created agents 方面，便陷于極大的困难，使理性不易自拔。

11　第三，原因于缺乏中間观念——第三，我們底理性如果不能找出一些观念来，借以指示出任何別的两个观念間的确定的或概然的契合或相違，則它亦会停頓起来。在这方面，有些人底才具是远过于別人的。在未發現了代数(人类聪明的最大工具和例証)的时候，人們看到了古代数学家底一些解証，总要表示惊异，而且

他們总以为,人們之能找寻出那些証明来,簡直近乎神聖了。

12　第四,由于錯誤的原則——第四,人心如果要根据虛妄的原則进行,則它总会陷于困难和荒謬,总会陷于桎梏和矛盾而不能自行解放。在那种情形下,要求助于理性,那是很无当的;因此,我們只能返回来發現那些錯誤原則底虛妄而排斥其影响。我們如果在虛妄的基础上有所建立,則由此所生的困难,远非理性所能扩清的;它如果愈往下追求,則它会愈使人陷于迷惑,愈会使人陷于迷乱。

13　第五,由于含糊的名詞——第五,含糊的和不完全的观念旣可以常常圈套住我們底理性,因此,根据同样理由,曖昧的文字和不定的标記,如果注意不到,亦会在推論中和辯論中,迷惑人底理性,使他們陷于困难。不过后边这两者,只是我們自己底錯誤,并非理性底錯誤。但是它們底結果仍是显然的,而且它們所充滿于人心的迷惑或錯誤亦是到处可以見到的。

14　我們底最高級的知識是直覚的,并不用推理——人心中某些观念是可以憑它們自己互相直接比較的,在这些观念方面,人心能够明白地看到它們是否互相契合,正如它明白地看到自己具有那些观念似的。就如人心可以明白地看到圓底一弧小于全圓,正如它能明白地看到圓底观念似的。这种知識我叫它做直覚的知識,它是毫无疑义的,并无需乎証明,亦就不能有所証明;它已經是全部人类确实性底最高点。有些公理所以在一提示于人底理解以后,就为人人所不能怀疑,所确知(不只是相信)为眞,其明显性底根据正在于此。在發現和同意这些眞理时,我們并用不着自己底推理能力,亦并无需乎推論,它們是借高一級的明显性被我們所認識的。現在虽然有千万种事物逃掉我們底解識,或者我們底近視的理性只能浮光掠影瞥見它們,而且我們亦只能在暗中摸索它們,可是

我想(如果我可以猜一猜未知的事物)，現在的天使們对这些东西是有直觉的知識的，而且正直的人底精神，在来世变得圓满之后，亦是会对它們發生这种知識的。

15 其次就是借推論而行的解証——但是我們虽然在各处不时得到一点明白光亮，不时得到光明知識底一些火花，可是大多数观念，我們并不能憑直接的比較来窺見它們底契合或相違。在这些方面，我們必須应用推論，借着推理，發現事物。这些观念又分两种，現在我可以順便再提出来。

第一，有些观念，我們虽不能借直接比較知道它們底契合或相違，可是我們可以用别的能同它們比較的观念做为媒介，来考察它們底契合或相違。在这种情形下，我們如果分明看到中介观念和我們所要比較的那两边的观念，是契合的或相違的，則我們便得到解証，产生所謂知識。这种知識虽然亦是确定的，可是它并不如直觉的知識那样容易，那样明白。因为在直觉的知識中，只有一个直觉，并不容有絲毫怀疑或錯誤；我們在这里，能立刻完全看到眞理，在解証方面，自然亦有直觉，不过它們却不是同时的；因为我們在以中介观念同第二个观念相比較时，必須要記得我們对中介观念(或媒介)和第一观念間的契合所有的直觉；因此，媒介如果愈多，錯誤底危險亦就愈大。因为我們必須把各个观念間的契合或相違观察出来，必須在長串底每一步驟中看出它們，必須照样把它們保留在記忆中，而且我們底心必須要确知，解証中的每一必需部分都沒有忽略了。这样便会使一些解証冗長而繁杂，而且人們如果天才不足，亦难以清晰地看到那么多的特殊事件，亦难以精确有序地把它們記在脑中。就是那些能从事复杂观察的人們，亦常常要返回去复檢其过程，而且他們往往要一再复查，然后才能得到确定的知識。但是人心只要能直观到一个观念和别个观念間的契合，又

直观到它和第三个观念底契合，又直观到它和第四个观念間的契合，而且人心只要能明白地記住那种直觉，則第一个观念和第四个观念間的契合便成了解証，并且能产生出确定的知識来。这种知識正可以叫做理性的知識 rational knowledge，正如前一种知識叫做直觉的似的。

16 要想补充这种狭窄的范圍，我們只有根据概然的推論来行判断——第二点，另有一些观念，它們底契合或相違，我們虽然亦只能借别的观念为媒介才能加以判断，可是这些别的观念同两端并沒有确定的契合，只有一种常見的，或概然的契合，所謂意見正是施展在这些方面的；而且所謂意見，亦就是人心在以概然的媒介比較了各种观念以后，权且相信那些观念是相契的。这个虽然达不到知識，而且虽然亦并达不到最低限度的知識，可是有时候中介观念能把两端紧密地連合起来，而且概然性很明白，很强烈，使我們不能不同意它，正如我們底知識不能不跟着解証而来似的。意見底美点和功用正在于观察正确，并且确实估量各种概然性底力量，又从而把它們合攏在一塊，选擇出占优势的那一造来。

17 直觉，解証，判断——所謂直觉的知識就是在把两个观念直接比較后，人心对它們底契合或相違所發生的一种認識。

所謂理性的知識，就是在以一个或多个别的观念把两个观念联合以后，人心对那两个观念底契合或相違所發生的知覚。

所謂意見就是，人心在以一个或多个别的观念联合两个观念以后，只"相信"那两个观念是契合的或相違的，因为在这里人心并看不到那些别的观念和那两个观念底确定契合或相違，只看到它們底屡次的，常見的契合或相違。

18 文字底結果和观念底結果——由一个"命題"推出另一个"命題"来(就是用文字来行推論)，虽然是理性底大部分工作，可是

推理底主要工作还在于用第三个"观念"为媒，来找寻出两个观念間的契合或相違来。就如两所房子，我們虽不能把它并列在一塊来度量它們底相等关系，可是我們可用碼来發現它們是相等的。文字底作用只在它們是那一类观念底标記；至于各种事物自身底契合与否，虽然有其实在的相状，可是我們亦只能借观念来知道这一層。

19 四种論証——在未完結这个題之时，我們不妨稍一論究人們在与他人推論时常用的那四种論証。他們用这些論証，或則企圖要使人来相信自己；或則至少亦是想要折服他們，使他們平息其反辯。

第一就是所謂剽窃名言——第一就是要申說各人底意見。人們如果借其天才，学問，高越，权力，或其他原因，曾經在大众中博得美誉，获得令聞，具有权威，富有尊严，則我們如果稍一貶抑其人底尊严，或怀疑其人底权威，那在別人認为是傲慢不遜的。別人如果都恭敬服从地接受了名作者底决定，則一个人对这种决定如果不肯徑直服从，大众便容易以为他是太于高傲用事的。一个人如果固执自己底意見，以与从古傳来的潮流相抗衡，或者与一些有名的学者，共認的作家相頡頏，則人們往往認他們是暴慢的。因此，人只要拿这一类的权威来支撑自己底教条，則他便以为自己应該获得胜利，而且別人如果要反抗那些权威，他会称他們为魯莽的。我想这正可以叫做剽窃名言 argumentum verecundiam。

20 第二，就是利用无知——第二点，人們还常由另一条途徑来驅逐他人，来使他人服从自己底判断，接受自己在辯論中的意見。这种途徑就是要使对手承認自己所說的为証明，或者自己給对手举出一个更好的証明来。这种論証我叫它做利用无知 argumentum ad ignorantiam。

21 第三就是旁迫他說——第三条途徑就是要从对方底原則或自白来求得結論，以其矛来攻其盾。这就是普通所謂旁迫他說 argumentum ad hominem。

22 第四就是所謂准事酌理——第四就是要利用知識或概然性底基础作为証明。我叫这做准事酌理 argumentum ad judiciam。在四种論証中，只有这一种能啓發人們，能使我們在知識之路上有所进步。因为(一)我之不反对某个人，如果不是由于确信，而只由于恭敬，或其他原故，則那并不足以証明他底意見是对的。(二)我縱然不知道較好的一条途徑，这亦不能証明别人就走了正途，而我应該跟从他。(三)一个人縱然告訴我說，我是錯了，可是这亦不見得他就对了。我亦許謙怀若谷，不願反对他人底信念；我亦許有所不知，不能来發現一个較好的証明；我亦許錯了，另一个人亦許会指示我說，我是錯了。这些情形誠然可以使我容易接受眞理，但是它們却不能协助我来达到眞理。眞理是必須由証明和論証来的，光明是必須由事物底本性来的，并不能由我底厚顏，我底无知，或我底錯誤而来。

23 超乎理性，反乎理性，合乎理性——由前边所說的看来，我們可以憑猜想約略地把事物分为合理性的，超理性的和反理性的三种。(一)合乎理性的各种命題，我們可以憑考察自己底感覚观念和反省观念来發現它們底眞理，并且可以借自然的演繹知道它們是正确的，或可靠的。(二)超乎理性的各种命題，我們并不能憑理性由那些原則推知它們底眞理或概然性。(三)反乎理性的各种命題，是与我們那些清晰而明白的观念相冲突，相矛盾的。就如唯一上帝底存在是与理性相合的。两个以上的上帝底存在是反乎理性的；死者底复活是超乎理性的。其次，所謂“超乎理性”，既然有两种意义，一層是指超乎概然性而言，一層是指超乎确实性而

言，因此，我想所謂反乎理性有时亦可以有这两种寬泛的意义。

24 理性和信仰不是互相反对的——理性一詞还有另一种功用，在那种功用方面它是和信仰相反的。这种說法虽然是很不适当的，可是習俗已經認定了这种說法，因此，我們如果反对它，或希望来改正它，那是很愚蠢的。不过我們不妨注意一下，信仰和理性不論怎样相反，可是信仰仍只是人心底一种坚定的同意。而坚定的同意，如果調节得当，又只有依据很好的理由才能賦与任何事物（这正是我們底职务），因此，它是不能和理性相反的。一个人如果沒有信仰的理由，就来信仰，則他亦許会爱好自己底幻想；可是他并不是在找寻眞理，服从造物主的，因为造物者所以給他以那些分辨的能力，正是要使他应用它們，免于錯誤的。人如果不能尽其所能来应用这些能力，則他有时虽然亦許会遇到眞理，可是他之所以得以不謬，只是由于偶然。我虽不知道，偶然的幸运是否能辯护他那种进行方法底不合規則，不过至少我确信，他对于自己所陷入的过錯是必須要負責的。在另一方面，一个人如果能应用上帝所賜的光明和能力，并且誠心用自己所有的那些帮助和能力，来發現眞理，則他已經尽了理性动物底职責，而且他縱然求不到眞理，他亦会得到眞理底报酬；因为一个人如果不論在什么情形下都要依照自己理性底指导来信仰或不信仰，則他已經指导好自己底同意，安置好自己底同意了。另一个人如果行事与此相反，他就触犯了自己底光明，誤用了天賜的才能，因为上帝給他那些才具，只是为了追寻較明白的确实性，遵循較大的概然性。但是有些人們既然把理性和信仰对立起来，因此，我們在下一章中亦要照那个样子考察它們。

第十八章 信仰和理性以及其各自的范圍

2 我們必須知道它們底界限——我們在前边已經說过，(一)我們如果缺乏观念，則我們必然得不到任何知識。(二)我們如果沒有証明，則我們便得不到合理的知識。(三)我們如果缺乏明白的，决定的物种观念，則我們便不能得到概括的知識和确实性。(四)我們如果沒有自己底知識，沒有他人底証据，来安立自己底理性，則我們便不能得到概然性，来指导自己底同意。

我們既然提到这些事情，因此，我想我就可以把理性和信仰底界綫分开。世界上許多紛乱，縱然不是由于人們不知道这層分別起的，至少許多激烈的爭辯，和荒謬的錯誤，是由这种原因起的。因为我們如果不能解决自己应当在什么范圍內，受理性底指导，什么范圍內，受信仰底指导，則我們虽互相爭辯，亦不能互相曉喻了宗教底道理。

2 信仰和理性的对立——我發現，任何教派，在理性所能指导他的范圍內，是爱利用理性，可是在理性不能帮助他們时，他們却呼喊着說，“那是屬于信仰范圍的，不是理性所能解决的”。但是他們既然沒有立了信仰和理性底精确界綫，那么一个反对者如果有同样的口实，則他們怎样能說服人呢？因为在关于信仰的一切爭辯中，信仰和理性底界綫是应当首先决定的。

因此，理性如果与信仰对立起来，則我底分別是这样的：就是，理性底作用是在于發現出人心由各观念所演繹出的各种命題或眞理底确实性或概然性（这里所謂各种观念，是人心憑其自然的官

能——感覚或反省——得来的)。

在另一方面,信仰則是根据說教者底信用,而对任何命題所給予的同意;这里的命題不是由理性演繹出的,而是以特殊的傳达方法由上帝来的。这种向人暴露眞理的途徑,就叫做啓示。

3 傳說的啓示并不能傳来任何新的簡單观念——第一点,我可以說,人沒有一个受了上帝灵感的人可以借啓示向別人傳来他們所不曾由感覚和反省得到的任何新的簡單观念。因为不論他从上帝亲手接受了什么印象,而他总不能用文字或其他标記把那些印象傳达給他人。因为各种声音在作用于我們心中时,并不能引起別的观念,只能引起它們底声音观念。它們所以能在我們心中引起潛伏的观念来,只是因为我們常用它們来代替那些观念,而且它們所喚起的观念亦是限于以前就在那里存在的。因为所聞所見的各种文字只能在我們底思想中喚起它們常常标記的那些观念来,并不能引进完全新而为以前所不知的任何簡單观念来。至于別的标記,亦都可以这样說,它們都不能向我們表示我們从未观念到的任何事物。

因此,不論保罗在神游第三天时,看到什么东西;不論他心中接受了任何印象,而他向別人所叙述的那个地方底情形只不过是說,那些事物是"人眼所不曾見,耳所不曾聞,心所不曾想的"。縱然上帝借其神力讓一个人看到木星或土星上的一种具有六个感官的生物(人人沒有否認星球上能有生物存在),并且在他心中印了那些生物由其第六感官所接受的印象,而那个人亦不能借文字語言在別人心中把那第六个感官所傳达的观念产生出来,正如我們不能借文字底声音,在只具有四个感官而却完全不能視的人心中产生出顏色观念似的。因为我們底簡單观念(它們是一切意念和知識底基础和材料)都完全依靠于我們底理性,就是都完全依靠于我們底

自然官能，我們幷不能由傳說的啓示来接受到它們。在这里，我所說的傳說的啓示是有别于原始的啓示的。所謂原始的啓示，是指上帝在人心上所直接印入的印象，在这里是沒有什么界限的；至于傳說的啓示則是指用文字語言向他人所傳的那些印象而言的，亦就是指平常互相傳达思想的那种途徑而言的。

4 傳說的啓示虽可以使我們知道理性所能知的各种命題，不过它幷不能給理性所給我們的那种确实性——第二点，我可以說，凡由我們的自然理性和观念所能發現出的那些眞理，啓示亦可以發現出来，傳达出来，因此，上帝亦可以借啓示向我們發現出几何中任何命題底眞理来，正如人們应用其自然的官能自己来發現了那些眞理似的。不过在所有这些事物方面，我們亦不需要啓示，因为上帝已經給了我們以發現它們的自然的，較妥当的方法。因为我們如果由思維自己底观念而發現了各种眞理，則那些眞理一定比由傳說的啓示而来的眞理較为确定一些。因为我們之知道这种啓示原始是由上帝来的，永不能为我們之明晰地看到各种观念底契合或相違，那样确实。如果在很多年代以前就有啓示說，三角形底三角等于两个直角，而且我如果相信那个傳說，相信这个命題是曾經啓示过的，我就可以相信这个命題底眞理。但是我們如果一比較，一度量，两个直角底观念，和三角形三角底观念，則我們对这命題所有的知識会更为确定一些。关于感官所能知的各种事实，我們亦可以这样說。洪水底历史之傳于我們，亦是由导源于啓示的那些著述来的；不过我想任何人都不会說，自己对于洪水所有的知識，一如亲見洪水的諾亞 Noah 所有的知識那样确定而明白，一如自己当場目击时所应有的知識那样确定而明白。因为他虽然相信，这段历史是見于摩西受了灵感后所写的書中的，可是他这种信念幷不能大于他底感官底信念，因为他如果亲自見到摩西写了这本書，

則他底信仰更会大些。

5　啓示如果反乎理性底明白証据就不能信教——我們如果憑直接的直观（如在自明的命题方面），或憑理性底明白演繹（如在解証中），明白知道各个观念間的契合或相違，而且我們如果又根据这些契合或相違，构成各种确实的命題，則我們便无須乎用啓示帮助我們，来同意那些命题，来把它們接受在自己心中。因为知識底自然途徑就能以把它們确定在心中，或已經把它們确定在心中。我們对任何事物所有的这种知識是最大不过的，它正可以比得上上帝底直接啓示，而且我們縱然相信这是由上帝来的啓示，而这种信念亦并不能大于我們底知識。任何东西都不能借啓示一名搖动了明白的知識，或者在它与理解底明白証据直接冲突以后，讓人来相信它是眞的。因为我們在接受那些啓示时所憑的各种官能底明据，并不能超过（縱然相等）直覚知識底确定性，因此，任何事理如果与我們底明白的，清晰的知識正相冲突，則我們万不能相信它是一种眞理。就如一个物体底观念和一个地方底观念是很明白符合的，而且人心亦明白地看到它們底契合，因此，如有一个命題說，一个物体同时在两个地方存在，則它縱然妄以神聖的啓示为护符，我們亦永不能同意它。因为我們縱然明知（一）自己在以此命題归于上帝时，并沒有自行欺騙，虽然明知（二）自己在正确了解这个命题的，可是我們更可以憑自己底直覚知識明知同一物体不能同时在两个地方存在。因此，**任何命题只要和我們底明白的直覚的知識相冲突，則我們便不能把它作为神聖的啓示**，而以啓示所需要的同意加以同意，因为这样我們就会把一切知識、明証和同意底原則和基础都搖动了；如果可疑的命题代替了自明的命题，确知的东西讓步于容易錯誤的东西，則眞理和虛妄底差异就泯灭了，信仰和怀疑底界限亦就消除了。各种命题如果抵触了我們所明白观察到的

观念間的契合或相違，則我們万不能說它們是屬于信仰的事情。它們不論借啓示底名义，或借任何别的名义，都不能引动我們底同意，信仰并不能使我們承認与知識相反的任何事物，因为信仰虽然建立于上帝底証据，而且他在啓示任何命題时不能撒謊，但是我們虽相信这个命題眞是神聖的啓示，可是这种信念并不能超过我們底知識。因为我們所以确知那个命題之为眞实，全是因为我們知道那个命題是上帝所啓示的，不过我們所假設为啓示出的那种命題如果与理性或知識相反，則我們所知的那种啓示正是很有疑問的。因为我們不能設想上帝——仁慈的造物主——何以会把虛妄的命題傳授給人們，使它来把他自己所給我們的知識底一切原則和基础都推翻了，使我們底一切官能都无用了，使他底最神妙的作品——人底理解——都毁灭了，并且使人处于少光明，缺指导的地步，比要神随形灭的禽兽还更可怜。因为人心如果只分明知道自己理性底原則，而且它对于神聖啓示所有的知識并不比那种知識更为明白，或者还不及那样明白，則它万不能离弃自己理性底証据，而讓步于一个啓示出的命題，因为那种啓示并不比那些理性的原則更为明白。

6 傳說的啓示，更不能違反理性底明白証据——在这种范圍以內，即在直接所受的原始啓示中，一个人亦是运用自己底理性，并应当服从自己底理性的。至于别的人們如果不妄謂自己受了啓示，而且他們如果只是被人命令来服从他人，并接受（由文字或語言所傳来的）向他人所啓示出的眞理，則理性更有重要作用，而且是唯一指导我們接受那些眞理的东西。因为屬于信仰的事体既然只是神聖的啓示，而不是别的，因此，所謂信仰（就是平常所謂神聖的信仰）只能涉及于被認为由神所啓示出的那些命題。因此，人們如果以啓示为信仰底唯一对象，他們怎样能够說我們之相信某書中的

某一命題为神聖的灵感，乃是信仰底事情，而非理性底事情；只有他在受了啓示，知道書中的某个(或全体)命題是由神聖的灵感所傳来时，才可以如此說。如果沒有那种啓示，則我們是否相信那个命題或那部書为神聖的权威，那并不是信仰底事情，而只是理性底事情。我們只有运用自己底理性，才能同意它，而凡与理性相反的东西，理性又是不能允許我們相信的；理性所視为非理性的东西，它是从不会加以同意的。

因此，在各种事物方面，我們只要根据自己底观念得到明白的証据和上述的那些知識原則，則理性便成了当然的判官。至于啓示，則在它和理性相契时，固然可以証实理性底意旨，可是在它和理性不相契的情节下，并不能減弱理性的命令。我們只要有理性底明白判断，則任何相反的意念，亦不能借信仰底名义，来使自己抛弃那种判断。

7　超理性的事物——不过，第三点，我們可以說，有許多事情，我們对它們只能有很不完全的意念，或者全无意念；而且有些别的东西，我們也并不能憑自己官能底天然功用，来知道它們底过去的，現在的，将来的存在。这一类事情旣然不是我們底自然能力所能發現出的，而且是超乎理性的，因此，当它們啓示給我們时，它們就成了**信仰底固有对象**，就如說，有一部分天使曾經背叛上帝，失掉乐土，死者要起来、复生等等事情，都不是理性所能發現的，而且它們純粹是信仰底事情，理性并与它們直接无关。

8　有些事物在啓示以后，虽不与理性相反，可是它們亦是信仰底事情——上帝虽然給了我們以理性之光，可是卽在我們底自然才具能給我們以或然决定的那些事情方面，他仍然可以自由供給我們以啓示底光亮。而他的手并未受了束縛。因为这种緣故，上帝如果肯給我們以啓示，則他底啓示必然要否認了理性底或然推

想。因为人心既然不能确知它所不能明知的那些事情底眞理，只能服从一种近似的概然推测，因此，它必須同意于那样一个証据才是，因为它坚信那种証据是由不会錯誤，不会欺騙的神明来的。不过要来判断它之确为啓示，而且要来判断表示啓示的那些文字底意义，那仍是理性底职务。因此，任何被假設为啓示的事情，如果同理性底明白原則相反，如果同人心对自己明白而清晰的观念所有的明显的知識相反，則我們必須听从自己底理性，因为这事情正是屬于理性底范圍的。因为一个人縱然知道，与自己底明白原則和明显知識相反的那个命題是由神聖所啓示的，或者知道自己已經正确地了解了傳达啓示的那些文字，可是他更知道相反的說法乃是眞的，而且前一种知識万敌不过后一种知識的确实可靠。因此，他必須把那个命題当做理性底事情而加以考察，万不能不加考察，就把它当做信仰底事情，而吞咽下去。

9 在有些事情方面，我們底理性如果不能判断，或者仅能有或然的判断，則我們应当听从啓示——第一点，所啓示的任何命題，我們底心如果不能借其自然的官能和意念，来判断它底眞理，則那完全是信仰底事情，而且是超乎理性的。

第二点，人心如果能由其自然官能底功用，借其自然获得的一些观念，来决定，来判断各种命題，則那些命題可以說是理性底事情。不过有一种差异就是有些命題，人心幷不能十分确知它們，它只能根据概然的根据，来相信它們底眞理（在这种情形下，相反的命題或者是眞的，虽然这幷毁灭不了知識底明白确实性，亦幷不能推翻了一切理性的原則）；在这种概然的命題方面，明显的啓示应該来决定我們底同意，即使它与概然性相反。因为理性底原則如果不能証明一个命題是眞是伪，則明显的啓示应該来决定，因为啓示也正是另一条眞理底原則和同意底根据。因此，在这里这种啓

示，就成了信仰底事情，而是超乎理性的，因为在那种特殊情形下，理性既不能超乎概然性以上，因此，信仰就該来行决定，啓示就該来發現眞理是在那一面的。

10　在有些事情方面，理性如果能供給确定的知識，則我們应該听从理性——信仰底領域应該以上述程度的为限，在那个限度內，它并不至毁灭理性，或阻止理性的。因为由一切知識底永久泉源新發現的眞理并不至損毁，攪扰理性，只能扶助理性，促進理性。凡上帝所啓示的都是确乎眞实的，我們并不能怀疑它。这正是信仰底固有对象。不过它究竟是否是神聖的啓示，則只有理性能来判断；而理性呢，它又不使人心接受較不明显的事物，而排斥較明显的事物，亦不使它只相信概然性，而把知識和确实性忽略了。我們縱然明知一种傳說的啓示是由神聖根源来的，而且它所用的文字正如我們所接受的那样，它所有的意义，正如我們所了解的那样；可是这种知識并不如理性底原則那样明显，那样确定。因此，任何东西只要和理性底显見的、自明的命令相冲突相矛盾，我們就不能說它是不与理性相干的一种信仰底事情，而且縱有人如此主張，我們亦不該同意他。任何神聖的啓示自然都应該范圍我們底意見、偏見和利益，而且我們应該允分地相信它。不过我們底理性虽然这样服从信仰，可是这并取消不了知識底界石；这并不足以搖动理性底基础，我們仍可以应用我們底官能，以来求得上天原来賦給它們时的目的。

11　信仰和理性之間如果不划一条界限，則我們便不能反駁宗教中的狂热或妄誕——信仰和理性底領域，如果不为这些界限加以分划，則在宗教的事理方面，理性便完全无立足的余地。照这样，則我們亦就不必責駡世界上各种宗教中那些狂妄的意見和礼节了。因为使人类陷于热狂互相歧視的各种宗教，所以有了許多荒

謬的情节，我想多半是由于人們夸張信仰，以来反对理性的緣故。因为人們如果習于一种意見，以为在宗教的事理方面，不論它們怎样显然与常識、与一切知識底原則相冲突，我們亦不能求商于理性，他們就已放縱自己的想象和迷信了。他們既然竭尽迷信底能事，因此，他們就在宗教方面發生很奇特的意見，很荒謬的行为，使一个好思的人不能不惊异其愚昧，而且以为他們那样，不但是偉大全知的上帝所不能喜悅的；而且就在清醒而良善的人看来，亦是很可笑，很可厭的。因为这种緣故，那本該使我們有別于禽兽，本該特別把我們当做理性动物看，使我們高出于生畜之上的宗教，反而使人往往成为最无理性的，而且比畜类还要愚蠢。人常說，"我所以相信，正因其不可能"。这話，在一个好人方面虽亦可以算做热心底表現，不过人們如果用这个規則来选擇自己底意見和宗教，那就太于危險了。

第十九章 狂热

1 眞理之爱是必要的——任何肯認眞探求眞理的人，首先就应該使自己底心發生一种爱惜眞理的心。因为不爱眞理的人并不肯費心来追求它，而且在失掉眞理时，亦并不覚得可惜。在学界中沒有一个人不自命是爱眞理者；而且任何有理性的动物，我們如果以为他不爱眞理，則他一定会見怪你。虽然如此，可是我們可以正确地說为眞理而爱眞理的人畢竟是很少数的，即在那些自命为爱眞理的人們方面，亦是如此的。不过一个人怎样才能知道自己眞是爱眞理的，那乃是值得研究的一件事，不过我想眞正的眞理之爱，有一种无誤的标記，就是，他对于一个命題所發生的信仰，只以

那个命题所依据的各种証明所保証的程度为限，并不超过这个限度。不論誰，只要一超过这个同意底限度，則他之接受眞理，并非由爱而接受，他并非为眞理而爱眞理，他是为着别的副目的的。因为一个人所以确知一个命題是眞实的，只是由于他对它有所証明（除了自明的命題），因此，他对那个命題所有的同意程度，如果超过那种确知的程度，則他底过分的信仰，一定在于别的情感，而非由于他底眞理之爱。不論我在何种范圍内确知一个命題是眞的，我底眞理之爱一定不会使我对它的同意超过那个范圍，这个正如我在确知一个命題为不眞时，我底爱眞理的心不能使我同意那个命題似的。倘或不如此，則我之爱眞理，正是因为其有不眞的可能性或概然性了。任何眞理，如果不以自明的强光，解証的力量，来盘踞人心，則能使我們同意的各种論証就只有能使那种眞理成为可靠的那些証据和尺度，而且我們对那种眞理所有的同意，亦只应以那些論証在理解中所提示的証据为衡。我們对一个命題所賦的信任或权威，如果超过了它从支掌它的那些原則和証明所得到的，則我們已經說不上是为眞理而爱眞理了。不过眞理既然不能因为人底情感或利益而增加其明显性，因此，眞理也并不能因为它們而添了色彩。

2 爱命令他人的心理是由何来的——人們因为有了这种偏頗不良的判断，所以他們就爱專横地發布自己的命令，狂放地支配他人的意見。因为一个人既然欺騙了自己底信仰，他不是很容易来欺騙他人底信仰么？一个人在对自己时，他的理解还不曾習于論証和确信，那么你还能希望他在别人面前，有了論証和确信么？因为他已經損毁了自己底官能，凌虐了自己底心理，并且把眞理所有的特权侵犯了，眞理的特权，就在于用它自己底权威，来支配人底同意（那就是說，我們底同意，是必須和眞理底明白性成比例的）。

3 狂热底势力——在这里，我可以冒昧考察一下同意底第三种根据。这就是所謂狂热。在有些人方面，狂热亦同理性和信仰有相同的权威，而且亦一样被他人所信托。所謂狂热就是要排弃理性，在本无啓示处，妄来建立啓示。結果，它就把理性和啓示都排除了，而以一个人脑中的无根据的幻想来代替它們，并且把那些幻想作为自己意見和行为底基础。

4 理性和啓示——理性乃是自然的啓示：永恒的光底天父，和一切知識底泉源，就借理性把人类底自然官能所能达到的一部分眞理傳达給他們。啓示乃是自然的理性，理性在这里，只是为上帝所直接傳来的一套新發現所扩大，不过那些新發現仍待理性来証实其为眞实，就是理性要借各种証据来証明它們是由上帝来的。因此，人如果取消了理性，而为啓示讓路，他就把两者底光亮都熄灭了。他这种做法正好象一个人劝另一个人把眼睛拔了，以便用望眼鏡来观察不可見的星体的辽远光亮似的。

5 狂热底由来——人們如果要依据直接的啓示来建立自己底意見，来規范自己底行为，則比依据严格的推論要容易的多，顺利的多，因为严格的推論是旣令人麻煩，又不常成功的。因为这种緣故，所以有的人們就爱妄謂自己得了啓示，并且相信自己底行为和意見是特别受上天底指导的。尤其在他們不能用寻常的知識方法和理性原則来解釋自己底行为和意見时，他們更有这样的信念。因此，我們就見，往古来今，憂郁而虔誠的人們，自夸和自信太过的人們，就以为自己胜于别人，以为自己独能同上帝有更密切的来往，独能得到上帝底更大的寵爱；因此他們就自詡自信，以为自己和神明有直接的沟通和聖灵有不时的来往。我亦承認，上帝能够由光底泉源直接把光綫投在人心中，以来啓發人底理解，而且他們都知道，这是上帝所应許过的；旣然如此，那么只有依靠他的那些

特殊的选民，最有权利来希冀这种啓示了。

6 狂热——他們底心理既然有了这种傾向，因此，任何无根据的意見，只要在他們底想象上有了强烈的印象，他們就会以它們是由上帝之灵而来的光明，而且是有神聖的权威的；而且任何奇特的行为，他們只要有实現它的强烈傾向，他們就会說，那种冲动是上天底命令或指导，而且是应該服从的。他們以为那是上天所下的命令，他們来执行它是不会錯誤的。

7 我所說的狂热原本就是这样的，它虽然不曾建立在理性或神聖的啓示上，而是由兴奋的或傲慢的脑中的幻想来的，因此，它只要一立住脚，它就比理性和信仰还更能影响人底信念和行动。人們往往是最急迫不耐地服从他們自己底冲动的，而且一个人如果整个被一种自然的运动席卷以去，則他的行为更会有力起来。一种强烈的想象如果超出于常識之上，脱离理性底一切束縛，反省底一切阻力，并且升到神聖权威的地步，則它在与我們底性情和心向相拍合时，便会成功为另一条新原則，把全体席卷以去。

8 人往往把狂热誤認为眞見实感——人們由狂热所發生的各种奇怪的意見，和狂妄的行为，虽然已經足以警戒他們，不要采取这种錯誤的原則（它是最容易使人在意見和行为方面發生錯誤的），可是人們往往因为喜爱奇特的事情，而且覺得受了灵感，超出于寻常的知識途徑，乃是一种光荣，因此，他們如果一进入这种直接啓示底途徑，便再难以挽回，因为他們已經可以不事搜求而得到光明，不需証明而得到确知了；这种情形不是很能满足他們底懶散、无知和虛荣么？理性是不能支配他們的，他們已經超过理性了；他們已經看到注入于自己心中的光明，而且他們是不会錯誤的。那种光明正如光明的日一样明白，一样可見，它自己就指示出自己来，它只需要自己底証据，并不需别的証明；他們覺得上帝底

手在自己心灵中轉动着，覚得聖灵在其中跃动，而且他們底感覚是不会錯誤的。因此，他們便可以自己維系自己，并且相信，理性在他們所覚所見的事物方面是完全无能为力的。他們所分明經驗到的，并不容怀疑，亦无需乎試驗，一个人如果要求人来給自己証明：光是在照，他是看見了光，那不是很可笑的么？只有光自己能証明自己，別的东西并不能給它証明。聖灵只要在自己心中带来光明，它就会把黑暗驅除掉。我們看到它，正如我們看到午时的太阳一样，并不用理性底微光来指示我們。由上天来的这种光明，本是强烈，明白，純潔的，它本身就可以解証它自己。我們若以自己幽暗的光明，——理性——来考察天光，那就无异于借螢火底微光来發現太阳了。

9 这便是这些人們底說辞：他們所以相信，正因为他們相信；他們底信念所以是正确的，正是因为他們坚持这种信念。因为我們如果把他們所說的眞見实感等等比拟之詞去掉，則他們的說辞所剩的意义只不过是这样的。不过这些比喻極度欺骗了他們，它們对他們成了确知，对他人成了解証。

10 狂热怎样可以被發現出来——不过我們可以稍为清醒地考察一番这种內在的光明，和他們所極其信賴的这种感覚。他們說，自己有明白的光亮，而且自己分明“看見”这一層；他們有一种光明的感覚，而且自己分明“感覚”到这一層。他們并且相信，这是无可爭辯的。因为一个人如果說他自己看見什么或感到什么，別人并不能否認他所說的話。不过我可以問，这种視覚是指人們看到一种命題底眞理說呢？还是指人們看到，它是由上帝所来的一种启示呢？再說到这种感覚，則我亦可以問，它是指人們感到有一种行为的趋向呢？还是指人們感到上帝之灵促动那种趋向呢？这是两种全不相同的知覚，而且我們如果不願自欺，則我們必須仔細分辨

它們。因为我虽然知道一个命題底眞实，可是我亦許不知道它是由上帝直接所啓示的。我虽然知道几何中一个命題底眞实，可是我亦許不知道它是一种啓示。不但如此，我縱然知道，这种知識不是由自然途徑来的，而且可以断言它是啓示出的，可是我并不一定知道它是由上帝所啓示出的。因为有些精灵虽然未受到神的委托，亦能把那些观念在我們心中刺激起来，亦能把它們安置在适当的秩序內，使我們看到它們底联系。因此，我虽然覚得不知如何有一个命題来在我心中，可是这并不就是說，我知道它是由上帝来的；更不是說，我十分相信它是眞的，它是由上帝来的。不过他們虽然叫它为"光"和"見"，可是我想它頂多只是一种信仰和信念；而且他們所誤認为啓示的那个命題，他們亦并不实在知道它是眞的，只是相信它是眞的。因为人如果知道一个命題是眞的，則啓示便无功用；而且我們并不易存想，一个人既然知道一件事，为什么还要啓示給他。因此，人們如果只相信一个命題是眞的，而却不知道它是眞的，則不論你如何叫它，它总不是"見"，而只是"信"。眞理进入人心的途徑就有这两条，它們是完全有差异的，并不能互相混同。我所見的，我可以根据事物本身底明显性，知道它是如此的。我所信的，我只是根据他人底証据权設它是眞的。不过我仍得知道，确有这种証据，否則我如何可以相信呢？我必須知道，它是上帝所啓示給我的，否則我便一无所見。那么現在的問題就是，我如何能知道，这确是上帝向我所啓示的；我如何能知道，这个印象是由聖灵印在我心上的，而且我是应該服从它的？我如果不知道这一層，則我底确信不論强到什么程度，它总是沒根据的；而且不論我自夸得到什么光明，那亦只是**狂热**。因为我們所假設为啓示出的那个命題，縱然是分明眞实的，是显然可靠的，或者由知識底自然途徑說是无法确知的，可是我們这里必得需要一个根据充分而且显然

眞实的命題，这个命題就是："它确是为上帝所啓示的，而且我所認的啓示，确乎是由上帝印入我心中的，并不是别的精灵在我心中所灌注入的一种幻覚，或由自己幻象所生起的一种幻覚。"我所以要求这一層，乃是因为我想，这些人所以認一种命題是眞的，只是因为他們假設它是由上帝而来的一种啓示。既然如此，那么他們不当考究，他們依靠什么根据，来假設它是由上帝所啓示的么？他們如果不考察这一層，則他們底信仰只不过是一种妄断；而且使他們眼花撩乱的这种光明亦只是一种鬼火，只足以領导它們来回轉圈。**它之所以为啓示**，**正是因为他們坚信它是如此的**；**他們所以相信它**，**正是因为它是一种啓示**。

11 在狂热方面，我們并不能明显地看出，命題是由上帝来的——在神聖所啓示出的一切事物中，我們只要知道它是由上帝来的一种灵感，那就是了，并无需乎别的証明。因为他是不会欺骗，亦是不会被欺的。不过我們究竟怎样知道，某个命題是由上帝注入于我們心中的一种眞理呢？我們怎样能知道，那个眞理是由他啓示于我們，而为我們所应当相信的呢？在这里，狂热并沒有它所自夸的那种明显性。因为狂热的人自夸已經得到光明，而且他們說，借此光明他們已經得以頓悟，得以知道或此或彼的眞理。不过他們所以知道它是一种眞理，一定不外两条途徑，或則憑借它在自然的理性前所显示的自明性，或則憑借能証明其为眞的一些合理的証据。不过他們不論由那一条途徑，知道它是眞理，我們都一样可以說，他們之假設它是啓示，实在是白費的。因为他們所以知道它是眞的，仍只是同别的任何人知道它是眞的一样，他們都是由普通途徑知道它是眞的，并无需乎啓示底帮助。因为未受灵感的人們所明悟的任何种眞理，都是由此途徑，进入人心，确立在那里的。他們如果說，他們所以知道它是眞的，只是因为它是由上帝来的啓示，那

么他們底理由是很好的，不过我們又可以問，他們怎样得知它是由上帝而来的啓示呢？他們或者說，他們是凭借它所带来的光明，因为那种光明在他們心中照耀閃爍，不是他們所能抵拒的。不过我可以請他們考察考察，这种答复是否比我們前边所說的稍为好些；他們这种答复还不是等于說，它之所以为啓示，正因为他們坚确地相信它是眞的么？因为他們所說的光，只不过是他們心中一种强固而无根据的信念，他們不过相信它是眞的罢了。因为他們所以相信它是眞的，并沒有理性的明証确据，这一点是他們所承認的。因为若是这样，则他們之接受它，就是因为不当它是啓示，而只依靠于他們接受别的眞理时所依的普通根据了。如果他們所以相信它是眞的，只是因为它是啓示，可是他們所以知道它是啓示，亦并沒有别的理由，只是因为自己充分相信它是眞的，那么他們所以相信它是啓示，只是因为他們充分相信它是啓示了。我們若以此为根据来进行，则不論在教条或在行动方面，都是不妥当的。我們如果認自己底幻想为自己底崇高的唯一的指导，而且我們所以認某个命題为眞实，某种行为为正直，只是因为我們如此相信，那么，陷自身于謬行，错見的，还有比此更容易的方法么？我們底信念虽强，那也完全不能証明它是正直的；弯曲的东西，亦正可以同直的东西一样坚硬，一样不屈；而且人們在错誤方面，亦可以和在眞理方面一样專断，一样肯定。若非如此，则紛紜的党派如何会有了那么多不可控制的热烈信徒呢？因为人虽然以为自己心中有一种光明，可是它在这种情形下只不过是一种强烈的信念，因此，我們如果以为这种光明就可以指明，它是由上帝来的，那么各种相反的意見，都正可以配称为灵感了。那么上帝不但是众光之父，而且成了各种互相反对的光之父，使人陷于紛歧错杂的途徑中了。无根据的确信如果能証明任何命題是一种神聖的啓示，则互相矛盾的各种命題都可

以成为神聖的眞理了。

12 堅确的信念幷不足以証明任何命題是由上帝来的——堅确的信念如果成了信仰底根据，相信自己为是的心理，如果成了眞理底論証，則上述的情形是不可免的。聖保罗在杀戮基督徒时，亦相信自己底做事是对的，亦相信他自己負着这种使命，亦相信他們是錯的。不过錯誤的是他，而不是他們。善人亦是不能免于錯誤的，他們有时亦会把錯誤認为神聖的眞理，以为它們是在自己心中極其光明地照耀着的，因此，他們亦会很热心地衛护各种錯誤。

13 人心中的光究竟是什么——人心中的眞正光亮，只是任何命題所含的明显眞理；它如果不是一个自明的命題，則它所有的一切光明都只是由它所依的那些証明底明显性和妥当性来的。要說理解中有別的光明，那只有使我們进于黑暗，只有使我們落在黑暗王子底权力內，只有使我們甘心受騙，甘心相信謊言。因为堅确的信仰如果是指导我們的光明，那么我就問，人們怎样能分別撒但底欺騙，和聖灵底感动呢？撒但亦一样可以变成一个光明底天使。受了这个晨光之子底領导的人，亦正可以如眞受了聖灵感动的人一样，来滿意那种光明，来充分相信，它們是被上帝之灵所感动的。他們会信仰它，喜悅它，而为它所支配。他們底强烈信仰如果可以成为判官，則沒有人比他們更确定，比他們更合理了。

14 啓示是必須为理性所判断的——因此，人如果不甘心自陷于狂妄的錯誤和欺騙，則他应該一考察領导他的这种內心光明。上帝在造先知时，幷不曾毁坏了人；他仍然使人底官能保持其自然的状态，使他能够判断他所受的灵感是有神聖根源来的不是。他虽然以超自然的光来照耀人心，可是他幷不息灭了自然的光。他如果想使我們同意任何命題底眞实，則他或則用自然理性底寻常方法，来証明那种眞理，或則憑他底权威来表明它是我們应当同意的一

种眞理，而且他会以理性所不能誤認的一些标記，使我們相信那种眞理是由他来的。因此，在任何事情方面，我們都必須以理性为最后的判官和指导。不过我底意思幷不是說：我們必須求助于理性，必須考察上帝所啓示出的命題是否可以为自然原則所証明，而且在不能証明时，我們就当排斥了它。我底意思乃是，我們必須依靠理性，必須借理性来考察那个命題是否是由上帝而来的啓示；理性如果發現它是由上帝所啓示出的，則理性会拥护它，一如拥护别的眞理似的，因此，理性亦就会把它做为自己底一道命令。我們如果只依据信念底强度来判断信念，則凡能徹底激动我們想象的任何意想都可以成为一种灵感。因此，理性如果不依据各种信念自身以外的东西，来考察各种信念底眞理，則灵感和幻覚，眞理和虛妄，都将互相混同而不可分别了。

15　只有信仰幷不能証明啓示——这种內在的光明，或我們所認为由灵感而来的任何命題，如果与理性底原則相契合，或与上帝底文字語言（就是証明过的啓示）相契合，則我們底理性会保証它，我們亦可以坦然地認它为眞的，幷且在我們底行动和信仰方面依它为指导。如果它不能为这两条规則所証明，則我們便不能把它視为啓示；甚至也不能視它为眞的；在这种情形下，我們必須除了空空相信其为啓示以外，还当有别的标記，来証明它是啓示。因此，我們常見古时的聖人們，在受了上帝底啓示时，必不能只在自己心中有这种信仰底內在光亮，此外还必須有一些别的东西，証明它是由上帝来的。他們虽亦相信那些啓示是由上帝来的，可是他們还有外面的标記，使他們相信那些啓示底發动者。他們在从事于教导他人时，亦被上天賦了一种能力，用以証明自己由天所受的那种委任是眞实的，而且他們还可以借着有形的标記，来建立他們使命底神聖的权威。摩西在去埃及前幷非只在心中感到一种冲动，要

想去法老 Pharaoh 那里，把自己底弟兄們带出埃及；他除了这种冲动以外，还另有一种外面的标記。他曾見到灌木着了火，可是并不曾燒毁，而且有声音从其中傳出来。不过他仍以为这还不足以給予他以充分的权威，使他負着那种使命前进。一直到上帝用另一种神迹，把他底杖变成蛇，使他相信自己亦有权力来在他所要找寻的人們面前复現那种神迹，来証明他底使命——一直到了这时，他才敢自信起来。又如几登 Gideon 虽然受了天使底命令，要把以色列人由米甸人 Midianites 手里救出来；可是他还要一个标記，才能相信他底使命是由上帝来的。在古代先知們方面所看到的这些例証，很足以証明，他們并不以为，离了别的証明，單有自己心中的內在視覺或信念，就可以証明那是由上帝来的。——自然聖經上亦沒有到处告我們說，他們要需要这一类的証明。

16 不过我虽然如此說，可是我仍然承認，上帝有时并不用特殊的标記，就可以直接用聖灵底影响来啓开人心，使他們了解某些眞理，并且刺激他們發生某些好的行动。不过即在这些情节下，我們也有理性、聖經和无誤的規則，可借以知道它是否是由上帝来的。我們所接受的眞理如果契合于聖經中所說的啓示，我們底行动如果契合于正确理性（或聖經）底命令，則我們如認它們为眞实的，合理的，那亦并无危險；因为它縱然不是由上帝来的直接啓示，虽然未曾在我們心中有特殊的作用，可是我們仍然确信上帝在眞理方面所給我們的啓示足可以保証它。不过我們自身的私人信念縱然有力量，亦不足以保証它是由上天来的光明或运动，只有記述上帝語言的文字，或一切人所共有的理性底标准才能有这一層保証。任何行动或意見如果契合于理性或聖經，則我們可以看它是有神聖的权威的；不过我們自己底信念却不能給它以这一層烙印。我們底心向縱然十分喜爱它；不过那只足以指示出它是我們

自己底爱兒，幷不足以証明它是上天底产兒，幷不足以証明它是由神聖而来的。

第二十章　謬誤的同意或錯誤

1　錯誤底原因——知識底內容只是明显而确定的眞理，因此，錯誤則不是知識底过失，而是判断力底誤認，判断力所以有些錯誤，乃是因为它同意于不眞实的事理。

不过同意旣然根据于可靠性 likelihood，而且我們同意底固有对象和动机旣在于概然性；而且那种概然性又是由前几章所述的条件而成立的，那么我們就可以問，許多人們底同意为什么会与概然性相反呢？各种意見之互相矛盾是最明显不过的一件事，而且我們分明看到，一种事情，在此一个人也許完全不相信，在另一个人也許仅仅加以怀疑，在第三个人也許就深信固执起来。这种情形所以發生的原因虽多，可是我們可以把它們归为四种。(一)是由于缺乏証明。(二)是由于沒有应用証明的能力。(三)是由于沒有利用它們的意向。(四)是由于計算概然性的度量錯誤。

2　第一，由于缺乏証明——第一点，我所謂缺乏証明，幷不只是單說缺乏那些根本不存在，根本得不到的証明，而且亦是說，缺乏那些本来存在，本来可以得到的証明。因此，人們如果缺乏便利或机緣，不能有各种实驗和观察，以来証明任何命題；或者他們沒有适当的机会来考察幷搜集他人底証据，那他們就是缺乏証明的。人类底大部分都是处于这种情形的；因为他們終身劳役，受制于可怜生活底必然性，不得不消耗其生涯，以来糊口。这些人們不但在幸运方面苦无机会，即在知識和研究方面往往也是一样。他們底全

部时間和辛苦既然都消耗了去，以求平息枵腹底空鳴，飢兒底哭泣，那么他們底理解亦只有空空如也了。一个人既然耗其畢生底时間于煩重的职业中，則我們很难希望他知道世界上紛紜的事情，正如一匹馱貨的馬日日被人赶赴市上，一来一往，只經过狹窄的巷子和污穢的路途，不能明白那个地方的地理似的。一个人如果缺乏閑暇，書籍，語言，和与众人談話的机会，則他休想来搜集本来存在的那些証据和观察，以来构成人类社会中所認为最重要的許多命題(或大多数命題)。他在这种情形下，并不能找到充分的必需的信念根据，以建立他底一套信仰。因此，有許多証明，虽是别人所信賴的，而且是确立那些意見所必需的条件，可是人类大部分，因为不可免的自然状况和人类的社会組織，却完全不知道它們。大部分人类既都要竭力謀生，因此，他們再无暇晷，在学問方面做那些繁重的研究。

3 人或者反对說，"缺乏証明的那些人們便怎样呢？"現在要答复这一点——那么我們該怎样說呢？大部分人类会因为謀生底必然性，完全不知道与他們有切身利害的那些事情么(这些事情，人是容易問到的)？大部分人类，除了偶然和盲目的机遇，就再沒有别的东西来指导他們来求得幸福或苦难么？各国中通行的意見和众所仰望的导师，足以为充分的明証和保障，使人人来孤注一擲地賭上自己底極大利益，甚或至于永恒的幸福或灾难么？在基督教国中和回教国中，人所受的教訓既然不一样，那么我們还能認那些教訓都是确定的神示和眞理底标准么？一个穷苦的乡人，只因为有幸运生在意大利，就永远幸福么？一个日工，只因为运气不好生在英国就該必然受罪么？这些話是人們所容易問到的，不过我現在且不考察这一層。但是我可以說，照他們底說法虽然他們可以随便相信这些意見中任何一种是眞的，可是他們究竟应該承認，上

帝所給与人的官能已經足以在他們所走的途徑中指导他們；他們只要在余暇的时候，肯認眞运用自己底官能就是了。无論誰都不至于把所有时光都謀了生，却沒有閑暇来思想自己底灵魂，来使自己在宗教底事情方面有所开悟。人如果在这一件大事上亦曾經專心，一如其在关系較小的事情上一样，則人們都不会完全受了生活必然性底支配，都会节省出許多空时来，来促进自己在这方面的知識。

4　人民是受了阻碍，不能自由研究的——命途艰难的人們固然受了限制，不易有所进步，有所开悟；可是有一些人幸运虽大，虽然可以得到許多書籍和必需品，以来扩清疑慮，發現眞理，可是他們仍被本地底法律所圈困，护衛所监視，不能来自由有所探求，因为在上者底利益正是要使人愚无所知，免得人們知識多了，对于自己信仰减少了，因此，这些人比起我們方才所說的那些可怜的劳动者，一样沒有机会和自由来充分考察，而且还有过之无不及。他們底地位虽然高大，可是他們仍陷于狹隘的思想中，而且在应該最自由的理解方面亦受了限制。在各地方当局者如果沒有知識而想傳布眞理，而且人們如果妄被吓迫来信从当地的宗教，并且把各种意見吞咽下去，則人們底理解是最会受了限制的。这正如无知的人民吞咽了庸医底丸藥似的，他亦不知道，它們是怎样做的，他只相信它們能治病。不过信仰不能自由的人們，比这般愚民还要可怜。因为愚民們还可以自由选擇他們所信托的医生，而这般思想不自由的人們却不能不吞咽他們所本不願吃的东西。

5　第二点，由于缺乏技能，不能利用各种証明——第二点，人們如果沒有技巧来应用关于概然性的各种証据，如果在自己底脑中不能进行一長串的推論，如果不能精确地衡量各种相反的証明底优势，并且把各种情节都观察到，則他們便容易同意于不可靠的

論据。有的人們只能用一次三段論法，有的人們只能用两次三段論法，有的人們只能稍进一步。这些人們并不能永远观察出最有力的証明是在那一面的，而且亦并不能永远依从本身比較可靠的意見。任何人只要同其邻居一相接談，他就会相信，各种人們在理解方面是有很大差异的；他亦不必到衛士特敏士特教堂，或交易所，济貧院或瘋人院，就可以分辨出这一層差异来。智慧方面这种很大的差异，亦許是由于思維器官底缺陷，亦許是因为那些官能因廢弃而迟暗或难調順，亦許是因为人底灵魂中天然有一种差异（如有些人所主張的），亦許是因为这些原因底一部或全部，不过我們在这里并不来考察这一層。我們只是分明看到，在人底理解，了悟，推論方面，委实有很大的差异，因此，人們正可以說（这并于人类无損），在某些人之間理解底差异，正如在人和某些畜类之間理解底差异似的。不过要研究这种情形是怎样来的，則事情虽屬重要，可是对于我們現在的題旨，尙非必需的。

6　第三点，因为沒有运用各种証明的意向——第三点，此外，还有另一种人，他們所以缺乏証据，并不是因为自己得不到証据，乃是因为他們沒有运用它們的意向。这般人們虽然有財富和閑暇，虽然不缺乏天才和其帮助，可是他們并不曾因此稍占便宜。他們有的人因为热心追求快乐，或不断地劳于操作，所以就把思想用在别方；有的人因为懶惰疲乏，或特别厭恶書籍、研究和沉思，因此，他們都不去認眞思想；有的人們又恐怕公平的探求不利于最合他們偏見、生活和計划的各种意見，所以他們不經考察便安心信任他們所認为方便而时髦的議論。因此，大多数人对于其所应知的概然知識，便終身一无所知，更不能加以合理的同意；实則那些概然知識正是在他們底眼界以內的，他們一把眼轉向在它們身上，就看到了。不过我們知道，有些人如果覚得某封信是报告坏消息的，則

他們往往不願意讀它；此外，我們还知道，有些人因为有理由恐怕自己底事业境况不良，也每每不肯清算自己底帳目，甚或不肯思想自己底財产。那些富有財产，有閑暇来促进自己理解的人們，究竟怎样自足于懶散无知，那是我不能說的。不过我想，人們如果尽数消耗自己底收入，以来装飾自己底身体，却不肯用錢来获得知識底工具和帮助，則他們亦就太看輕了自己底灵魂了。因为他們虽尽心来使自己底外表整齐潔淨，以为粗衣破裳是很可怜的，可是他們却安心使自己底心灵，穿着粗破而斑駁的外衣，或借来的破布，一如机遇，或本地的成衣匠所給他們制造的那样（此处所謂成衣匠，就是指与他們交接的那些人底意見而言）。我想，人們如果一思及来世，一思及他們在来世的禍福（有理性的人們，有时不能不思想到这一層），則他們这种輕視灵魂的心理，未免是不合理的。不过我現在且不提这一層。我亦并不說，这些最鄙弃知識的人們如果不知道自己所应知道的事情，是怎样的可耻，怎样的錯誤。不过我覚得，有一件事情至少亦值得所謂縉紳先生底考虑。就是，他們虽然以为名誉，敬仰，权力，权威，常伴着自己底門第和財富而来，可是他們会看到，別人底知識如果超过他們，則那些人底名誉，权力等，又会超过他們。我們知道，瞎眼人是要明眼人底指导，才可以走动的，否則会要落在深沟內，旣然如此，那么，人在理解方面如果是瞎的，則他更要受限制，更受束縛了。——在前边所举的各种例証中，我們已經指示出謬見底一些原因，并且指示出，人們在接受概然的学說时，他們底同意为什么不能同概然性底各种根据成比例。不过我們一向所考察过的各种概然性，它們底証明都是存在的，只是人們有了錯誤，才看不到那些証明。

7 第四点，由于計算概然性的尺度是錯誤的——第四点，最后还有一种人，他們在分明看到眞正的概然性以后，亦不能坚确地

相信它們,亦不能屈从于明白的理性。他們或則中止其同意,或則竟然同意于比較不可然的意見。人們所采用的計算概然性的尺度,如果是錯誤的,則他們是不能免于这种危險的。所謂錯誤的尺度,有四种。(一)我們所認为原則的各种命題,本身如果不确定,不显然,只是可疑的,虛妄的,則我們底尺度是錯誤的。(二)第二种錯誤的尺度,就是傳統的假設。(三)第三种錯誤的尺度,就是强烈的情欲或心向。(四)第四种錯誤的尺度就是权威。

8 第一,可疑的命題如被誤認为原則,則我們底尺度是錯誤的——第一点,概然性底首要而最强的根据,就在于一件事情和我們知識的互相契合;而且我們如果把那种知識接受了,認它为我們底原則,則这种互相契合更可以成为概然性底根据。这些原則很能影响我們底意見,因此,我們就常用它們来判断眞理,来度量概然性,而且凡与这些原則不相符合的东西,我們都不認它是概然的,并且不認它为是可能的。我們因为太于尊敬这些原則,而且它們底权威又超越一切知識,因此,且不論他人底証据,就是我們感官底明証,只要它們所証明的同这些确立的規則相反,則我們亦常会排斥了它們。这种情形所以發生,我想是由于人們主張天賦原則底学說,并且以为各种原則是不能証明,不能怀疑的;不过究竟如何,我可以不在这里討論。我只可以說,此一种眞理并不能和彼一种眞理相矛盾;而且我可以說,任何人都应該極其謹愼地观察他所認为原則的那种知識,并且应該严格考察它,看看自己还是憑知識本身底明証确知它是眞的呢?还是只根据他人底权威,相信它是眞的呢?因为一个人如果学得錯誤的原則,并且盲目相信并非显然眞实的一种意見底权威,則他底理解中会有了一种强烈的傾向,必然錯誤地指导他底同意。

9 兒童們往往由他們底父母,乳母,和周圍的人們,把各种命

題（尤其是关于宗教方面的）接受在心中。这是最常見不过的。这些命題既然紆徐的入在他們底天眞而无偏見的理解中，而且逐漸固定起来，因此，它們不論眞伪，就被長期的習慣和教育釘在人心中，永不能再拔出来。因为人們在長大以后反省那些意見时，往往看到它們在他們心中是和他們底記忆一样久远的；他們既然不曾观察到它們原来如何紆徐而入，又不知道自己如何得到它們，因此，他們便尊敬它們为神聖的道理，不許人們褻瀆它們，触动它們，怀疑它們。他們会認它們为上帝直接在自己心中所立的烏陵和土明 Urim and thummin（見"旧約"利未記 8 章 8 节）；会認它們是偉大的无誤的决定眞伪的标准；会認它們是解决一切爭端的判官。

10 人对于自己底原則（不論是什么样的），既然存了这种想法，因此，我們就容易想象，一个命題只要一損及那些原則底权威，只要一反对这些內在的神示，則人們会如何看待它。而且我們容易想象，最荒謬的，最不可靠的事物，只要一符合于那些原則，則会被人們赶紧吞咽下去。在这种宗教中，人們既然坚确地，固执地相信各种十分相反的意見（它們有时都一样是荒謬的），这就分明証实，人們是根据傳統的原則而进行推論的，而且他們所以如此信仰，亦正是这种推理方法底必然的結果。因此，人們宁願怀疑自己底眼官，放弃自己感官底証据，并且把自己的經驗錯誤地报告出来，亦不願承認与这些教条相抵触的任何事物。一个聪明的罗馬教徒如果在初懂事以后，人們就不断地把一条原則教給他，說他自己底信仰总得同教会（或同教中人）底信仰相一致，說教皇是不会錯誤的；而且他如果从来不曾怀疑过这条原則，一直到四五十岁后，才听到另一种相反的原則；那么他一定容易違反着一切概然道理，甚或違反着自己感官底明白証据，来相信所謂变体底学說 transubstantiation （按天主教以为在聖餐节时，面包和酒变成了基

督的肉和酒),这个原則很影响了他底心理,因此,他会相信亲眼所見的面包为聖肉。一个人如果同某些哲学家一样,立了一条推論底基本原則說,他必須排斥感官,而相信理性(因为人們常不适当地称由自己原則所演繹出的論証是理性),那么你怎么能使他相信他的意見是不可靠的呢?一个狂热信徒只要听說,他或他底老师受了灵感,并且和聖灵直接沟通,則你虽提出眞正理性底証据来,你亦不会反駁倒他的学說。任何人只要受了錯誤原則底熏染,則他在与这些原則相反的事物方面,并不能为最明显,最有力的概然道理所移动;只有他們能坦白地受了劝說,来考察这些原則本身时,他們才可以有了变化。不过許多人是做不到这一層的。

11 第二点,傳統的假設——其次有一等人,他們底理解是鑄入一个模型,恰好是照傳統假設底体积形成的。这些人們同前一种人的差异,就在于他們承認事实,并且和反对者共同承認一件事实。他們和反对者所差异的,只在其所举的理由和所解釋的作用方法。这一种人并不如前一种人似的,公然不承認自己底感官;他們可以較为耐心地听受感官底报告,不过在解釋起事物来时,他們却不相信它們所报告的,而且縱然有許多可靠的理由告他們說,那些事物不是由他們自己所想象的途徑来的,他們亦不会相信那些理由。一位淵博的学者,既然在四十年中,費了許多时間和灯烛,由希腊文和拉丁文底坚石,造成其权威,而且他底权威又为普通的傳說和年高德劭的鬚眉所証实,那么要有一个暴起的新学后生在一霎时間把他推翻了,那不是最不可忍受的一件事,足以使其緋衣赧顏的么?我們能希望他来承認,他在三十年来所教給他底学生的,全部錯誤,而且他以很高代价卖給他們的,只是一些艰僻之詞,糊塗之語么?有什么可靠的理由,在这种情形下,能說服他呢?他既然耗了許多时間慘淡經营,才能得到自己底知識和学問,那么他会

被有力的辯論所說服，頓然脫掉其旧有的意念，和他在学間方面的自命不凡么？他会赤裸裸地一絲不挂，来重新追求新的意念么？我們縱然用尽各种論証，亦不能折服他，正如狂風不能使旅客脫掉其斗篷，只能使他抓得更緊一点似的。——至于由誤解了眞正的假說（或正确的原則）所發生的一些錯誤，亦可以归在謬誤的假設里边。这乃是最常見不过的一个例子。我們常見許多人們各各爭执互相不同的意見，实則这些意見都是他們由聖經上无誤的眞理所推演出的；这就分明証实，他們未曾都正确地了解了經文。經文上說μει ανοειτε，而且任何基督教徒都会承認这段經文告誡人以一种最重要的职責。不过一个人如果只懂法文，則他由譯文所得来的規則是很不一样的，一种翻譯是說"repenteg-bous"你要悔改，另一种翻譯是說 Faites Pénitence"你要苦行"。他由此所發生的行为一定有一种是很錯誤的了。

12　第三点，特別得势的情感——各种可靠的理由如果違反了人們底意向和得势的情感，則它們亦会遭了同样的命运。一个貪鄙的人推論起来，只要一边有錢，則另一边虽有很可靠的理由，你亦会容易預先見到那一边要占优势。塵俗的人心，就如污泥的牆壁似的，会抵抗最强的槍炮。一种明白論証底力量，有时虽亦可以給它們印一些印象，可是他們会屹立不动，把敌人——眞理——赶出去，不讓他来圍攻自己，扰乱自己。你虽然告一个正在热恋的人說，他底情人对他的爱情是假的，并且拿出二十种証据来，証明他底情人对他不忠，可是她只用三句甜語，就会使一切証据归于无效。古人說，"我們所願望的事，我們是容易相信的" Guod volumus, Bacile, credimus，我想人人都已屢次經驗过这番道理。人們虽然不能常常公然反对明显的可靠道理底力量，可是他們仍是不易屈从于那些論証的。人底理解自然是爱接受較可靠的一边的，

他所以不如此，乃是因为他有能力来停止，来限制理解底考察，并且不讓它在可能范圍內尽美尽善地来考察所討論的事情。平常人旣然不能做到这一層，所以他們常会由两条途徑，来避免明显的可靠理由。

13 逃避可靠理由的方法：第一就是假設对方是错誤的——第一，各种論証既然多半是由文字語言表現出的，因此，它們或者会有隐伏的錯誤；而且所得的結論旣然是一个系列，因此，其中不免有不相符合的地方。事实上亦很少有推論眞是十分簡捷，十分明白，十分一貫的，因此，許多人們都可以毫不躊躇地对它們發生一种疑問，而且他們都可以用一种傳統的答复来否認这些推論，他們会說，"我虽然不能答复，却亦不能屈服"，而且我們并不能責罵他們是不坦白的，或不合理的。

14 其次就是，假設有別的論証可以証明相反的說法——其次，人們还可以說，"我不知道反对方面还有什么別的理由"，因此，他們可以反对明显的可靠理由，而不加以同意。因此，他們又会說，"我虽然被打倒，可是我仍不必屈服，因为我还不知道还有什么理由留在后边。"这个躲避确信的逃遁所，眞是又敞又闊的，我們正不容易决定一个人什么时候才脫离了它底边界。

15 那一些可靠理由可以决定人底同意——不过这种界限亦是有尽处的；一个人如果精細地研究过，概然性和不可靠性底一切根据，并且平心靜气地詳細观察了一切情节，把两边的总数都計算好，則他在許多情形下，可以总括地知道概然性是落在那一面的。在这里，有些理性方面的証明是由普遍經驗而得的假設，是很分明，很有力的，有些事实方面的証据是很普遍的，因此，他便不能不同意。因此，我們就可以断言，同意的情形有两种，第一，在某些命題方面，我們所見到的証明虽是很重要的，可是我們如果有理由来

猜疑；在文字方面或者有錯誤，而且在反对方面或者亦有一样重要的証明，則我們对那些命題或同意，或中立，或不同意，都是可以自由的。第二，不过各种証明如果都是一件事成为很可靠的，而且我們亦沒有充分的理由来猜想在文字方面含有錯誤（在作了清醒而严重的考虑以后，我們会發現出这一層），或在反对方面有尙未發現出的同样有力的証明（沈思的人，在有些情节下，会根据事物底本性，看到这一層），則一个人在这样衡量之后，不会不同意較大的概然性所出現的那一边。我們如果要問，排版所用的字母杂乱地堆在一塊以后，是否可以秩然有序地在紙上印出一貫的推論来，或者要問，各种原子在盲目地，偶然地相会以后，不用有理性的主体来指导，是否就可以永远組成各种动物底身体，則在这些情形下，我想任何人在一思考之后，都会毫不躊躇地来选擇所当选擇的那一造，都会毫不犹疑地来加以否認。最后我們还可以說，一件事情（又說一千七百年前，是否有凱撒其人在罗馬）本性如果是中立的而与人无利害关系，而且完全依靠于各个証人底証据，而且我們也并不能假設，除了助成那件事情的証据而外，还有可以發現出的别的相反的相等的証据，則在这些情形下，我想任何有理性的动物都沒有不同意这件事的能力，都一定会必然地接受这些可靠性。在别的沒有那样明显的情形下，我想人有中止其同意的能力；而且他所有的各种証明，如果能助成合乎自己喜爱或利益的那个意見，則他或許可以安于那些証明，而不再远求。不过要說一个人竟然同意于可靠性較小的那一面，那在我認为是不可能的，就如一个人不能同时相信一件事情可靠而又不可靠似的。

16 什么时候，我們有中止同意的能力——知識之不能任意，正如知覺之不能任意似的，同意之不能自由，亦正如知識之不能自由似的。任何两个观念底契合，不論是直接地，或由理性的帮助，

現显于我心,則我不能不知覚它,亦不能不知道它，正如我在日光下轉眼向物时,不能不看到那些物体似的。在充分考察之后,我所見为最可靠的事情，我就不能不加以同意。不过在一看到各观念底契合以后,我們虽然不能阻止知識,而且在适当地考察了可靠性底一切标准以后,我們不能不加以同意,但是我們**如果停止了考察**,并且不运用自己底官能来追求任何眞理，則我們亦**能阻止知識和同意**。若非如此,則无知,錯誤,不信,等等,无論如何,就都不是过失了。因此,在一些情形下,我們固然可以拒絕同意,或中止同意,但是一个人如果熟悉了現代史,或古代史以后,他能怀疑有罗馬其地,有凱撒其人么?誠然,有无数眞理,一个人是不必知道的,或者以为自己是不必知道的,就如說,我們底国王芮卡慈第三 King Richard III 是否是曲背的,罗哲培根 Roger Bacon 是否是一个数学家,还是一个幻术家等等問題。在这一类情形下,我們底同意不論是在那一方面的,都与自己底利害无关,而且我們亦并不要由此發生一些行动和顧虑，因此，我們正不必惊异，人心在这方面为什么信任公共的意見,屈从先入之見。这一类問題是完全沒要紧的,因此,它們就如日光中的微塵似的,人們很少注意它們底方向。它們在那里,似乎完全由于偶然,人心亦任其自由飄蕩。但是人心如果觉得一个命題含有重要关系，而且我們底同意或不同意会引起重要的結果来，而且善或恶又看我們选擇了或排斥了正确的一边而定,則在这些情形下,人心不能不認眞考察所謂概然道理，而且我們只要看到大数在那一面，我們就得同意它，而不能再任意选擇。在那种情形下,較大的概然性一定会決定我們底同意。因此,一个人在見到較大的概然性时,便不能不承認它是眞的,正如他見到两个观念間的契合或相違以后,不能不知道它是眞的一样。

既然如此,那么錯誤底基础,就在于衡量概然性的尺度是錯誤

的；就如罪恶底基础，正在于衡量善的尺度是錯誤的一样。

17　第四点，权威——第四点，衡量概然性的最后一种錯誤的尺度，是我在前一章所提叙过的。这种尺度比前三种尺度更使較多的人，陷在愚昧和錯誤中。在自己的朋友，党派，邻人或国家中，各种通行的意見，往往能得到我們的同意。大多数人所以相信自己底教条，不是只因为他們假設主張相同的那些人是忠实的，有学問的，人数众多的么？他們好象以为忠实人和書呆子是不会錯誤的；好象以为眞理是由大众底投票所确立的。不过大多数人却就以此为他們的理由說，“我們底教条已經为往古所証实；它来到我这里，是有前代所給它的护照的，因此，我如果接受了它，那并沒有什么危險。别的人們都已經相信了这个意見（这就是他們底唯一理由），因此，我亦应該接受它。”不过一个人宁卜金錢卦来决定自己的意見，亦不应該采取这样的尺度。一切人类都是易于錯誤的，而且許多人在許多点上，都会受了情感或利益底誘惑，陷于錯誤。我們如果一观察支配名人、学者和党魁的那些秘密的动机，我們就会看到，他們所以贊助他們所主張的那些主义，并不是为眞理而接受眞理的。至少我們敢說，任何荒謬的意見，人們都可以根据这个理由来接受。我們所能提到的任何謬說，总有信仰它的人。一个人如果覚得自己只要跟着他人底足迹走，就不会走錯，則他正会有許多曲徑邪路可走呢！

18　但是人們虽然尽管喧嚣着說，人类已經有了許多錯誤和偏見，可是我必須为人类辯护說，意見錯誤的人們，并不如一般人所想象的那样多。我并不是說，他們都已信爱眞理；乃是說，关于人們所剧烈爭执的那些主义，他們是全无任何思想和意見的。因为我們如果一考試世上各教派底大多数信徒，我們就会看到，关于他們所热心信仰的那些事情，他們全沒有自己底意見，不但如此，

而且我們更不能相信，他們是先考驗了概然性底各种論証和可靠程度才来采取那些意見的。他們所以决心服从某一党派，只是因为他們受了那种教育或有那种利益。他們在那里，会如軍队中的兵丁似的，只是依照他們領袖底指导，来表現自己底勇敢和热忱，却不来考察甚或不知道自己所为之斗爭的主义是什么样的，一个人底生活既然表示出他对于宗教，并不認眞关心，那么我們有什么理由想他会絞脑汁来寻思自己宗教中的教条，并且費心来考察各种教条底根据呢？他只服从自己底領袖，准备好自己底手和舌来衛护公共的立場，并且在能擢升自己并在那个社会中保护自己的人面前，邀得寵信就是了。因此，人們虽然自自有一些主張，并争持一些主張，可是他們亦許会完全不相信那些主張；甚或自己底脑中根本就沒有那些主張底影子。因此，我們虽然不能說，世界上錯誤的，較不可靠的意見，实际要較为少些，可是我們可以确乎断言，实际上同意它們的人，把它們誤認为眞理的人，并不如人們所想象的那样之多。

第二十一章　科学底分类

1　三个种类——凡可归入人类理解范圍以內的东西，可以分为三种。第一就是事物本身底本性，以及其各种关系和作用底途徑。第二就是一个人（有理性而能自动的主体），在追求一种目的时（尤其是幸福）所应做的事情。第三就是达到和传遞这两种知識的途徑。我想科学正可以分为这三种，就是：

2　第一，为物理学 Physica——第一种知識就是指事物本身底特有的存在、組織、性質和作用而言的。我这里所說的各种事

物不但指物質和物体而言，而且亦指精神而言，因为精神亦如物体一样，亦有其特有的本性、組織和作用。这种物理学，若給以广义的名称，則我可以叫它为物理学 φυσιχη · Physiké, 或自然哲学。这种学問底目的，只在于純粹思辨的眞理，任何东西只要能供給人心以这种眞理，都可以归在这一种学問中，不論它是上帝自己，或天使，或精灵，或物体，或它們底任何变状，如数目和形相等。

3 第二，为实踐之学 Practica——第二，就是所謂 πραχτιχη· Prakuké, 这种学問教人如何可以正确的运用自己底能力和行动，以求得良善的和有用的事物。在这方面最主要的，就是倫理学。这种学問底职务就在于找寻出人类行为方面能招致幸福的規則和尺度来，并且找寻出实踐它們的方法来。这种学問底目的不在于純粹的思維，和人对于眞理的知識；它底目的，只在于所謂“正当” right, 和正当的行为。

4 第三为 Σημιωτιχη——第三种学問可以叫做 Semiotic, 就是所謂标記之学。各种标記因为大部分是文字，所以这种学問，亦叫做 λογικη, logicll。这种学問底职务，在于考察人心为了理解事物、傳达知識于他人时所用的标記底本性。因为人心所考察的各种事物既然都不在理解中（除了它自己），因此，它必須有别的一些东西，来做为它所考察的那些事物底标記和表象才行。这些标記就是所謂观念。不过构成一个人底思想的各种观念底模样，不能拿出来供他人直接观察，它只能存貯于記忆中，而且記忆还又不是很妥当的貯蓄器。因此，我們如果想互相傳达思想，并且把它們記載下来为自己利用，則我們还必須为观念造一些标記。音节清晰的声音是人們所認为最方便的，因此，人們常常利用它們。观念和文字既然是知識底偉大工具，因此，人們如果要想考察人类知識底全部，亦应当考察观念和文字，因为它們正是很重要的。在适当

地考察了它們以后，在清晰地衡量了它們以后，它們或許会供給我們以一向不曾見到的另一种論理学和批評学。

5　这是知識对象底基本分类——理解对象底这种分类法，在我看来，是最基本，最概括，最自然的。因为人們所能致思的，只限于这几种。他或則思考事物本身，以来發現眞理；或則思考自己能力以內的事情（自己的动作），以来达到他底目的；或則思考人心在前两方面所用的标記，和排列标記的适当方法，以使自己得到較明白的知識。由此看来，（一）可以認識到的**事物**底本身，（二）我們所能發生的求达幸福的各种**行动**，以及（三）求得知識时**标記**的正确用法，是有天淵之别的，因此，在我看来，它們就是理智世界底完全独立的三大領域。